حِوارات من أجل المستقبل



د. طه عبد الرحمن



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

حِـوارات
من أجل المستقبل

حِـوارات
من أجل المستقبل

د. طه عبد الرحمن



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

عبد الرحمن، طه
حِوارات من أجل المستقبل/ طه عبد الرحمن.
١٧٦ص.
ISBN 978-9953-533-61-2
١. عبد الرحمن، طه ـ مقابلات. أ. العنوان.
320

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للشبكة

الطبعة الأولى عن الشبكة، بيروت، ٢٠١١

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـــــات

تقديـــم

الحوار والحوار وحده ولا شيء غير الحوار

ليس من العجيب أن ينزل «الحوار» منزلة «الحقيقة». فكما أن الأصل في الكلام من جهة مضمونه هو الحقيقة، فكذلك الأصل فيه من جهة قائله هو الحوار؛ وكما أنه على المتكلم الشاهد، خصوصاً، أن يقول الحقيقة، فكذلك على المتكلم المعادي، عموماً، أن يمارس الحوار؛ وكما أنه على **الأول** أن يقول الحقيقة وحدها، فكذلك على **الثاني** أن يمارس الحوار وحده؛ وكما أنه على الأول أن لا يقول شيئاً غير الحقيقة، فكذلك على الثاني أن لا يمارس شيئاً غير الحوار؛ وبيان هذه الحقيقة الحوارية من الوجوه الثلاثة الآتية:

أولها، إن طريق الوصول إلى الحق ليس واحداً لا ثاني له، وإنما طرقٌ شتى لا حدّ لها، لأن الحق هو نفسه، على خلاف الرأي السائد، ليس ثابتاً لا يتغير، بل أصله أن يتغير ويتجدَّد، وما كان في أصله متجدِّداً، فلا بد من أن يكون الطريق الموصل إليه متعدِّداً؛ وحيثما وُجِد التعدد في الطرق

فثمة حاجة إلى قيام حوار بين المتوسلين بها.

والوجه الثاني، إن تواصُل الحوار بين الأطراف المختلفة، فئات أو أفراداً، يُفضي مع مرور الزمن إلى تَقَلُّص شقّة الخلاف بينهم، وذلك لدخول هذه الأطراف في استفادة بعضها من بعض، حيث إن هذا الطرف أو ذاك قد يأخذ في الانصراف عن رأيه متى تبيَّن له، عند مقارعة الحجة بالحجة، ضعفُ أدلته عليه، ثم يتّجه تدريجياً إلى القول برأي مَن يخالفه، أو يأخذ، على العكس من ذلك، في تقوية أدلته متى تبيَّنت له قوة رأيه، مستجلِباً مزيداً من الاهتمام به من لدن مُخَالِفه، حتى ينتهي هذا المخالف إلى قبوله والتسليم به، وهكذا؛ فإذا أنزل الخلاف منزلة الداء الذي يفرق، فإن الحوار يَنزل منزلة الدواء الذي يُشفي منه.

الوجه الثالث، إن الحوار يُسهِم في توسيع العقل وتعميق مداركه بما لا يوسّعه ولا يعمّقه النظر الذي لا حوار معه؛ إذ إن الحوار هو بمنزلة نظر من جانبين اثنين؛ وليس النظر من جانب واحد كالنظر من جانبين اثنين؛ فمعلوم أن العقل يتقلّب بتقلب النظر في الأشياء، وأنه على قدر تقلبه، يكون توسُّعه وتعمُّقُه؛ والعقل الذي لا يتقلَّب ليس بعقل حي على الإطلاق، والعقل الذي يبلغ النهاية في التقلب، فذلكم هو العقل الحي الكامل؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون تقلب العقل في حالة النظر من جانبين ضِعفَ تقلبه في حالة النظر من جانب واحد، فيكون عقلاً أوسع وأعمق، وإلا فإن تقلبه أكثر من هذا متى علمنا أن أدلة الجانبين لا يجتمع بعضها إلى بعض

فحسب، بل يزدوج بعضها ببعض؛ ومعلوم أن في الازدواج من الكثرة ما ليس في الاجتماع، بحيث تزداد سعة العقل وعمقه درجات كثيرة في حالة الازدواج عنهما في حالة الاجتماع.

ولكل هذه الاعتبارات التي تجعل من الحوار حياة العقل، كان اهتمامي به منذ أكثر من عقدين، وبادرت إلى تأليف كتاب في أصوله[١] يوم أن كانت فئات المجتمع لا تتحاور ولو مع نفسها، فمضى كتابي فيها كما لو لم يكن، وربما يكون قد أتى الآن زمانه.

وإذا كانت الساحة السياسية المغربية قد أخذت تستأنس في الآونة الأخيرة ببعض أساليب الممارسة الحوارية، فإن الساحة الفكرية ما زالت تنأى بنفسها عن هذا الفضاء الحواري الجديد؛ فالواحد من أهل الفكر المغاربة لا يحاور غيره، فهو إما يعتزل في برجه العاجي، ظاناً أن قوله هو القول الفصل في كل شيء، وإما يتعمّد الشذوذ في أقواله، مُطَبِّقاً القاعدةَ السارية: «خالف تُعرَف»، وإما أنه إذا اعترض على غيره أَبهَم اسمَه وأخفى عنوانه كما لو أن التصريح بالاسم أو ذكر العنوان تنقيص من منزلته، وإما أنه إذا اعترض عليه غيرُه، أعرض عن الجواب وحثَّ أصحابه على الإعراض عنه كما لو أن في الرد على الاعتراض قدحاً في علمه.

والحال إن الذي يُغلق باب الحوار أو يُخلّ بأدبه يُميت في

---

(١) انظر كتاب: طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** (الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، وط ٢ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠).

نفسه روح العقلانية النافعة، والعقلانية النافعة هي تلك التي تكون ثمرة الامتحان بواسطة الأدلة من جانبين اثنين على الأقل، ومن يُميت هذه الروح يقطع الأورِدة التي تحمل إليه هذه المعرفة الممتحنَة، فيَحرِم نفسَه من إمكان تصحيح آرائه وتوسيع مداركه، فيضيق نطاق عقله ويتسع نطاق هواه؛ وحينئذٍ، لا يفيده علمه وإن سوَّلت له نفسه أنه يستفيد منه، ولا بالأولى يفيد غيره، بل إنه يضره ويضر غيره؛ وليس هذا فحسب، بل إنه يُميت في نفسه وفي غيره روح الجماعة الصالحة، والجماعة الصالحة هي تلك التي يكون أمرها على هُدىً من الشورى القائمة بين أفرادها ولو كانوا لا يزيدون عن اثنين، ومن يُميت هذه الروح يسد المسالك التي تنقل إليه العمل المشترك، فيَحرِم نفسه من تقويم أفعاله وتهذيب أخلاقه، فتَقوَى دواعي الاستئثار في نفسه، وتضعف دواعي التعاون فيها؛ وحينئذٍ لا يُصلِحه عمله وإن تَوهَّم أنه يَصلُح به، ولا بالأولى يُصْلِح غيره، بل يُفسده ويُفسد غيره.

ولعلنا، في منعطف التغيير الذي دخل فيه مجتمعنا في مطلع «القرن الجديد»، لا نحتاج إلى شيء احتياجنا إلى هاتين الروحين المتكاملتين: «الروح العقلانية النافعة» و«الروح الجماعية الصالحة» اللتين تُوَرِّثهما الممارسة الحوارية الحاصلة على شرائطها المعلومة؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن نُعَجِّل بوضع خطة تربوية دقيقة وشاملة توفر لمجتمعنا الناهض تكويناً متيناً في منهجيات الحوار وأخلاقياته، ولا سيما أن لنا في غيره من المجتمعات المتقدمة أسوة حسنة، كما لنا في تراثنا وتاريخنا الكثير مما يفيدنا في تأصيل هذه التربية وتسهيل

انتشارها بين الفئات والأفراد، فقد ترك لنا أهله تقليداً راسخاً في المجالس والمناظرات لا نجد له شبيهاً إلا عند الأمم التي ترقَّت إلى رتبة عالية في مجال التحضّر، فضلاً عن غزير إنتاجهم العلمي الذي يدور حول مسألة الحوار، تأريخاً ووصفاً وضبطاً وتنسيقاً.

ولما كان إيماني بفائدة الحوار مُبَكّراً وقوياً، لم آل جهداً في أن أستجيب للدعوات التي كنت أتلقاها من مؤسسات الإعلام المختلفة من أجل حوارات أخُصُّها بها؛ وما أضعه بين يدي القارىء هاهنا إنما هو عبارة عن خلاصات مُحْكَمة للحوارات التي أجْرَتْها معي هذه المؤسسات الإعلامية في فترات متفاوتة خلال مناسبات ثقافية مختلفة، وهي الصحف المغربية التالية: **العَلَم والاتحاد الاشتراكي** و**الأحداث المغربية**، وأيضاً الصحف العربية الآتية: **القدس** و**المستقلة** و**الشعب**، وأخيراً **الإذاعة الوطنية** و**القناة المغربية الثانية**؛ ولم تكن هذه الحوارات أبداً من نوع «الدردشات» التي يُملأ بها الفراغ في الصحف أو يُزجى بها الوقت عند الإرسال، وإنما كانت بيانات كاشفة وتأملات هادفة لا يقلّ فيها همُّ الاجتهاد والتجديد عما تنطوي عليه المؤلفات الكاملة؛ وقد أعدْتُ ترتيب الأسئلة في هذه الحوارات بحسب الموضوعات التي دارت عليها، حتى أُسَهِّل على القارىء تحصيل رأي جامع في كل واحدة من المسائل التي شَغلتُ بها ذهني أو مَلأتُ بها صدري نحو «التراث» و«الفلسفة» و«المنطق» و«الترجمة» و«الإسلام» و«التصوف» و«الرشدية» و«العولمة»، متأمِّلاً من وراء ذلك أن يظفر فيها القارىء بنظرات مجملة وميسَّرة

للنظرِيات المفصَّلة والمعمَّقة التي تضمنتها مؤلفاتي المنشورة، نظراتٍ قد تبعث فيه الرغبةَ في اقتحام تفاصيل هذه النظريات في مواضعها من كتبي.

والله أسأل أن يبارك هذا العمل ويجعلَه مخلَصاً لوجهه كما أسأله أن ينفع به قارئه في حاضره ومستقبله، والحمد لله رب العالمين.

الفصل الأول

تـراثيـات

نحن في التراث كما نحن في العالم
لا اختيار لنا معه ولا انفصال عنه

● بعد عقود من الزمن انشغل خلالها الفكر العربي بقضايا التراث، بدا للملاحظ والمتابع كما لو أن فتوراً اعترى الباحثين بصددها، فهل معنى ذلك أن إشكالية التراث قد حُلَّت؟

ـ حقاً، لقد اشتدّ الاشتغال بالتراث الإسلامي العربي في فترة من الفترات حتى بلغ ذروته، إلا أن ما يبدو من تناقص هذا الاشتغال لا يدل قط على أن مسألة التراث وجدت حلها النهائي، ولا أن وزنها ضَعُفَ في النفوس؛ فما دام المسلم العربي يحمل في صدره همَّ الهوية أو همَّ الذات، فلا بد أن يرجع إلى تراثه، طالباً فيه ما يُقِيم أو يُقَوّي به بنية هذه الهوية؛ وليس ما تعاطى له بعض الباحثين غير المحققين من سالب الأحكام في التراث هو الذي سيثنيه عن الاستمرار في طلب عناصر منه ـ تقل أو تكثر ـ يُحصِّن بها هذه الهوية، ولا هو الذي سيحمله على طلب هوية أجنبية عن تراثه، لأن علاقته معه ليست علاقة نظرية مُجِدَّة يكتفي فيها بعقله، وإنما هي علاقة عملية ووجدانية يحياها بكليته، ولا هي علاقة اختيارية يدخل فيها متى شاء ويخرج منها متى شاء، وإنما علاقة اضطرارية لا يَدَ له في الدخول فيها ولا في الخروج منها؛ ألا ترى كيف أنه ما أن تصبح هويته مُهَدّدَة في واقعها أو مُبتلاة في إمكاناتها، حتى يفزع من غير تردُّد ولا تأخُّر إلى تراثه الواسع يلتمس فيه ما به يثبّتها ويقوّيها!

• نلاحظ أنه بالقدر الذي نَحُسُّ بالحاجة إلى التراث، فإننا نشعر بضرورة عدم الاستغراق فيه، ولكن معادلة من هذا النوع على المستوى العملي صعبة الإنجاز، لماذا؟

ـ لا نظن أن الاهتمام بالتراث هو اهتمام بماض لا فائدة من ورائه، حتى نخشى على أنفسنا الاستغراق فيه بالقدر الذي يحجبنا عن الاهتمام بالحاضر؛ فلو فرضنا أن أحداً ترك الاهتمام بتراثه الأصلي، فلا يلزم من ذلك أنه يصير إلى الانقطاع عن كل تراث، بل يلزم منه، على العكس من ذلك، أنه سيتجه إلى الاهتمام بتراث غيره، لافتقاره إلى مستند لذاته؛ فمثلاً الذي يدعو باسم «الحداثة» إلى الكف عن الرجوع إلى التراث وإلى الأخذ بالمعرفة الحديثة كما جاء بها الغرب، فإن دعوته لا تعدو كونها تستبدل مكان الانشغال بالتراث الأصلي الانشغال بتراث أجنبي، ذلك أن المعرفة الحديثة، كما هو معلوم، تجد سندها في التراث الغربي، وتبقى حاملة لسماته وآثاره، ولو نُسِب إليها ما نسب من «الموضوعية» و«العلمية» و«العقلانية»، لأن هذه المعايير نفسها ليست إلا قيماً أنتجها هذا التراث الأجنبي، وليس لها من «الشمولية» أو «الكونية» إلا ما لهذا التراث نفسه؛ والعجب أن الذين يدعون إلى هذه القيم من العرب والمسلمين ما زالوا عاجزين عن تبيين جانب «النسبية» و«المحَلّية» فيها، ناهيك عن الدخول في نقدها وتصحيحها، بل لا يتصورون حتى إمكان وجود بدائل لها، هذا مع العلم أن واضعيها الأصليين أخذوا يشكِّكون فيها ويبرزون حدودها.

والحق أن التعامل مع التراث الأصلي كان وسيبقى مطلوباً لنا كلما أردنا أن نجدد ثقتنا بقدراتنا ونُؤَصِّل مصادر استلهامنا؛

وليس معنى بقاء التعامل مع التراث هو حفظ كل ما فيه على الوجه الذي كان به من غير اعتبار لمقتضى الماضي ولا لمقتضى الحاضر، نظراً لأن هذا الحفظ ولو سعينا إليه ما سعينا يظل غير ممكن، فلا أحد يستطيع أن يقطع صلته بحاضره قطعاً، وأن يعود إلى الماضي ليعيش بقيمه مثلما عاش بها أجداده؛ فمن يَدَّعي ذلك فهو إما مُفترٍ أو غافل، لأنه ليس في وسعه أبداً أن ينزع من جوانحه وجوارحه كل تأثيرات الحاضر المختلفة، حتى ولو دخل في قمقم وأغلق فتحة عنقه دونه، أليس يحتاج إلى صنع هذا القمقم بوسائل عصره وخبرة زمانه!

● ما هي المنهجيات وطرق التعامل مع التراث التي تلحظونها في ساحة العمل الفكري؟

ـ إن أغلب المنهجيات والنظريات المأخوذ بها في نقد التراث يصعب قبول أغلب مسلماتها، وإنَّ بعضها، وإنْ قَبِلْنَا جدلاً مسلماته، فمن الصعب قبول أغلب نتائجه، وإن بعضها الآخر، وإن قَبِلْنَا نظرياً نتائجه، فمن الصعب قبول أغلب تطبيقاته؛ وترجع هذه الصعوبة إلى وقوع هذه المنهجيات والنظريات في أخطاء صريحة بصدد مضامين التراث، فقد استعجل أصحابها إصدار الأحكام على هذه المضامين، مع أن واجبهم الأول هو أن يطلبوا معرفتها على حقيقتها؛ كما ترجع هذه الصعوبة إلى ضعف قدرة هؤلاء على امتلاك ناصية الأدوات المنهجية العقلانية والفكرانية[١] التي توسلوا بها في

---

(١) نستعمل لفظ «فكراني» في مقابل لفظ «أيديولوجي»؛ انظر مبررات هذا الاستعمال في كتابي: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط ٢ (بيروت: المركز الثقافي العربي، [د. ت.])، ص ٢٤ ـ ٢٥.

نقد التراث. والواقع أن أصح وأفيد النظريات في التراث هي تلك التي يكون أصحابها قد حصَّلوا الملكة في استعمال هذه الأدوات المنقولة، مع تمكين قرائهم من الوسائل التي تزودهم بالقدرة على الإبداع أو الاجتهاد أو التجديد متى رجعوا إلى نصوص التراث، يتأملون في مضامينها ويتحققون مما قيل فيها. ولا يمكن أن يتأتَّى ذلك بإضعاف ثقتهم بهذه النصوص وبواضعيها كما فعلَتْ أغلب المنهجيات والنظريات الموجودة في الساحة الفكرية، سواء باختزال التراث حتى كاد ما تبقى منه يصير أجنبياً عنه أو بالقدح فيمن كانوا سادة العطاء في زمانهم من رجاله، نظراً لأن الثقة بالموروث وبرجاله ـ حتى على فرض أن إنتاجهم لا يصلح لزماننا ـ تعيد إلى الذات الثقة بقدراتها في تجديد العطاء واستئناف البناء.

● تعدَّدت قراءات التراث واختلفت بسبب المنطلقات التي تتباين مرجعياتها في مناهج دراسة التراث، بحيث نجد أنفسنا أمام تراثات متعددة (مادية، عقلانية، روحية...)، فما هو مفهومكم الجامع المانع الكاشف لمعنى التراث؟

ـ إن الذي تعدَّد ليس هو واقع التراث، بل هو النظر فيه، أو قل هو فعل «القراءة» الذي تناوله، وستبقى الأنظار أو القراءات في التراث على حالها من التعدد، بل سيزداد هذا التعدد استفحالاً بازدياد المنهجيات المستحدثة والنظريات المستجدة، فضلاً عن أن لكل وقت نظرَه أو قراءَته، بل أنظارَه أو قراءاته، وليس في هذه الكثرة من الأنظار أو القراءات ما يضر بالتراث ما لم يتعاط الواحد من أصحابها إلى حمل المتلقي على الاعتقاد في تفرد ما جاء به من نظر أو قراءة بالصواب، وإن كانت هذه الأنظار أو القراءات

تتفاوت فيما بينها من حيث قدرتها على اقتناص الخصائص المميزة لموضوعات التراث؛ وعلى هذا، فإن التراث بوصفه جملة وقائع معلومة يبقى واحداً لا تعدد فيه، ولو أن الطرق الموصِّلة إلى هذه الوقائع هي بعدد آحاد المفكرين الذين اشتغلوا به وصفاً أو نقداً.

وإذا كان لا بد من وضع تعريف جامع للتراث، فلا أجد سبيلاً إلى ذلك أفضل من أن أقارنه بمفهومين يدخلان في حقله، هما: «الثقافة» و«الحضارة»؛ فالظاهر أن التراث أعمّ من الثقافة ومن الحضارة؛ فإذا كانت الثقافة هي إنتاج خِطابي وسلوكي يستند إلى قيم قومية حية، أي قيم قومية مرغوب فيها ومطلوب العمل بها، فإن التراث ـ بالإضافة إلى ما يشتمل عليه من قيم قومية حية ـ قد ينطوي على قيم قومية لم يعد مجتمع الأمة الخاص يرغب فيها أو يطلب العمل بها، أي قيم قومية ميتة؛ وكذلك إذا كانت الحضارة هي إنتاج خِطابي وسلوكي يستند إلى قيم إنسانية حية، فإن التراث ـ بالإضافة إلى ما يشتمل عليه من قيم إنسانية حية ـ قد يتضمن قيماً إنسانية ميتة، أي قيماً إنسانية لم يعد المجتمع الإنساني العام يرغب فيها أو يعمل بها؛ وبناءً على هذه المقارنة، يمكن وضع التعريف التالي للتراث الإسلامي العربي، وهو «أنه عبارة عن جملة المضامين والوسائل الخِطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الإنتاجي للمسلم العربي في أخذه بمجموعة مخصوصة من القيم القومية والإنسانية، حية كانت أم ميتة».

● بحثتم في مؤلفاتكم إمكانية تقديم قراءة جديدة للتراث: كيف تحددون ملامح هذه القراءة؟ وكيف يجب أن نقرأ التراث في نظركم؟ وأين يكمن تفرد هذه القراءة عن القراءات الأخرى؟

ـ أكيد أني سعيت في غير ما كتاب واحد من كتبي لا

إلى وضع القواعد التي ينبغي اتباعها في قراءة التراث فحسب، بل كذلك إلى ممارسة هذه القراءة؛ وقد أُجْمِل هذه القواعد في أربع:

أولاها، أنه ينبغي للقراءة أن تعتني بآليات النص التراثي على الأقل، اعتناءَها بمضامينه، وأن تتوسّل بهذه الآليات في فهم هذه المضامين؛ والسبب الموجب لذلك هو أن التراث الإسلامي العربي متشبع بهذه الآليات على قدر كبير، ولا سيما اللغوية منها والمنطقية.

وثانيها، أنه ينبغي اعتماد المستجدات في باب المناهج، لا في طمر هذه الآليات التراثية أو طمس معالمها، وإنما في استخراجها وتحديث إجرائيتها، كما لا ينبغي الاكتفاء بتجريد الآليات من التراث من دون التزوّد بهذه المستجدات المنهجية، لأن هذا التجريد لن يزيد عن اجترار القديم على وجهه القديم، ومِثل هذا القديم المزدوج لا يخرج منه أبداً جديد.

وثالثها، أنه ينبغي إجراء النقد والتمحيص الكافيين لكل آلية مقتبسة من تراث أجنبي قبل تنزيلها على التراث الإسلامي العربي، حتى نتبين كفايتها الوصفية أو التفسيرية؛ فبالنسبة إلى آلية العقلانية مثلاً، لا يمكن أن نحكم هل في هذا التراث عقلانية، حتى نتأكد ما إذا كان مفهومها المأخوذ عن الثقافة الغربية صالحاً لأن نُقوِّم به تراثنا؛ والحقيقة التي توصلتُ إليها أن هذا المفهوم لا يصلح لهذا التقويم، لأن العقلانية الغربية مبنية أساساً على التجريد النظري، بينما العقلانية التي تَحكُم تراثنا مبنية على التسديد بالعمل.

ورابعها، أنه ينبغي أن لا يَتَّخذ تنقيح ـ أو تلقيح ـ الآليات اتجاهاً واحداً، فتُنقَّح ـ أو تُلقَّح ـ الآليات الإسلامية العربية بواسطة الآليات الغربية من دون العكس، بل ينبغي إجراء هذا التنقيح ـ أو التلقيح ـ في الاتجاهين معاً، فتُنقَّح ـ أو تُلقَّح ـ الآليات الغربية بواسطة الآليات الإسلامية العربية، لأن من شأن هذا التنقيح ـ أو التلقيح ـ المزدوج أن يفتح طريق الإبداع للمفكر العربي، إذ يجعله من جهة يُخصِّب الآليات الأصلية ويبعث فيها الحياة، ومن جهة ثانية يفتح في الآليات الحديثة آفاقاً لم تخطر على بال واضعيها.

وهذه هي أمهات القواعد التي ما برحت أتبعها، لا في قراءتي للتراث فحسب، بل أيضاً في اجتهادي المتواصل في استئناف العطاء المعرفي الإسلامي العربي.

● كتابكم: «تجديد المنهج في تقويم التراث»، مساهمة في صياغة منهجية عربية إسلامية جديدة داخل التراث، ما هي عناصره وخطوطه العامة؟

ـ لقد حاولت في هذا الكتاب أن أُحْدِث، لا مجرد انعطاف في الدرس التراثي، وإنما انقطاعاً حقيقياً فيه، وأذكر لكم هنا ثلاثة مظاهر تُبيِّن هذا الانقطاع:

الأول، إذا كان الغالب على الأبحاث السابقة هو النظر في التراث من أجل «تحديثه» أو «عقلنته» أو «استصلاحه» أو «تنقيته» تحت ضغط الاستعجال الثقافي والسياسي الظرفي، فإن بحثي لم يكن هدفه هذا ولا ذاك، وإنما كان هو معرفة التراث من حيث محدِّداته الموضوعية ومقوِّماته الذاتية على مقتضى موجبات

النظر العلمي الخالص، بحيث لا يجوز الاشتغال بتلك الأهداف الأخرى مثل: «التحديث» أو «العقلنة» أو «الاستصلاح» أو «التنقية»، إلا بعد تمام المعرفة بهذه المُحَدِّدات والمُقَوِّمات التراثية.

والثاني، أنه إذا كان الغالب على الدراسات المُتَقدّمة التمسك بمضامين أو محتويات التراث باعتبارها أهم ما فيه، فإن دراستي اشتغلت أساساً بالوسائل أو الآليات التي تم بها إنشاء هذه المضامين وتبليغها وتقويمها، نظراً لأن الحكم على المضمون التراثي لا يستقيم حتى يسبقه البحث في الوسيلة التي وُضع ونُقل بواسطتها، وكل حكم لم يتقدمه هذا البحث لا يمكن أن يكون في نظرنا إلا حكماً غير تام أو غير صحيح.

والثالث، أنه إذا كان الغالب على الأعمال السابقة تقسيم التراث أقساماً متعددة، وتفضيل بعضها على بعض، ثم الانتهاء إلى حفظ أقل قسم منها بحجة أنه هو الذي يستجيب لمتطلبات الحداثة، فإن عملي لا يقسِّم ولا يفضِّل ولا ينتهي إلى حذف ولا إلى استثناء، تسليماً مني بأن الخطأ التراثي لا يقل فائدة لنا من صوابه ما قمنا على طلب أسبابه.

وهكذا، فقد اجتهدت في أن لا أُنزل على النص التراثي أدوات أنقلُها من تراثات أخرى، قديمة كانت أم حديثة، بل طلبتُ هذه الأدوات من داخله، حرصاً على استيفاء المقتضى المنطقي الذي يُوجِب أن يكون المنهج مُستَمَدّاً من الموضوع ذاته لا مسلَّطاً عليه من خارجه، وقد سميت هذه الأدوات باسم «الآليات المأصولة» في مقابل «الآليات المنقولة». لكن هذا لا يعني قط أني أعُدُّ كلَّ أداة منقولة مذمومة أو غير صالحة،

وإنما أشترطُ في هذا النقل أن يتقدَّمَه نقد كاف يَمتحِن فائدة الآلية المنقولة ومناسَبَتها للموضوع التراثي الذي نستخدمها فيه؛ كما أنه لا يعني أني أدعو إلى الجمود على الآلية المأصولة حتى ولو ظهر بها ضعف أو خلل، ولا إلى طرح كل نقد لها بحسب المقتضيات المنهجية المستجدة في مجال البحث العلمي؛ فمثلاً من الآليات المأصولة التي استخرجتُها من التراث وجدَّدتُ العمل بها وفق ما تستوجبه المنهجية الحديثة، «آليات المناظرة» كما مارستها مختلف قطاعات واتجاهات التراث وتوسَّل بها أرباب مذاهبه ومدارسه العلمية والفكرية والأدبية والعقدية على اختلافهم.

● لقد عملتم على نقد وتأسيس الآليات المنطقية والمنهجية اللازمة لدراسة التراث من منظور تكاملي متفرد، بحيث يبدو كتابكم: «تجديد المنهج في تقويم التراث» بمثابة ممارسة حية للمنهاج التراثي، نعم! ألا تلاحظون غياب الفعل التاريخي والظروف الاجتماعية والثقافية التي صنعت هذه الآليات عن كتابكم؟

ـ قد لا أجانب الصواب إن قلت بأنه وقع إفراط، بل إسراف في الكلام بصدد كل ظاهرة عن أسبابها التاريخية وظروفها الاجتماعية وملابساتها الاقتصادية ودوافعها السياسية، وذلك منذ أن تأسست، في أواخر القرن التاسع عشر، بعض المنهجيات المادية للنظر في الوقائع، حتى صرنا قاب قوسين من أن نضفي على هذه المنهجيات من «الشرعية»، بل من «القداسة»، ما نضفيه على المسلك الديني في الحكم على بعض هذه الوقائع؛ لكن هذه المنهجيات المادية، وإن أفادت في الكشف عن جوانب بالغة

الأهمية من الظواهر المدروسة، فقد تَرِد عليها اعتراضات مختلفة، نذكر منها:

أ ـ إن هذه المنهجيات تنبني على قرارات تجعلها تنظر في الظاهرة المدروسة، لا من جهة موجِبات بنائها الداخلي، وإنما من جهة متعلِّقاتها الخارجية فحسب، حتى لا يكاد يبقى من هذه الظاهرة عند بعض المتمسكين بهذه المنهجيات المادية إلا اعتبارات تاريخية أو اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية، بحيث لو أنك سألت أحدهم عن حقيقة هذه الظاهرة في نفسها، أجابك بأنها كذا من الأسباب الخارجية. أما أسبابها الداخلية التي تجعل لها ذاتاً متميزة عن التاريخ أو الاجتماع أو الاقتصاد أو السياسة، فلا علم له بها، بل لا يخطر على باله إمكان وجودها.

ب ـ يبدو أن الأسباب التي تتعلق بكل ظاهرة تنقسم إجمالاً إلى قسمين اثنين: «أسباب مضمونية خارجية» و«أسباب آلية داخلية»؛ كما يبدو أن الأسباب التي اشتغل بالنظر فيها أغلب دارسي التراث الإسلامي العربي إلى حد الآن تدخل في الصنف الأول، ناسين أو متناسين كلياً ما يدخل منها في الصنف الثاني. وفي هذا الاشتغال بالأسباب المضمونية وحدها، ابتسار لا مُسوِّغ له، ولا سيما أن هذا التراث أَوْلَى عناية خاصة لجانب الآليات في وَضْع ونَقْل نصوصه، بل من هؤلاء الدارسين من ذهب إلى القول بأنه لا أسباب للتراث نحتاج إلى الوقوف عليها غير هذه الأسباب الخارجية، فوقع في فساد الحكم، فضلاً عن خطإ النسيان أو التناسي الذي شارك فيه غيرَه، بينما الواجب على الباحث في التراث أن يشتغل بالنظر في كلا القسمين من الأسباب ما كان هذا الباحث يدعي استيفاء

شرط «الموضوعية»، فلا موضوعية لمن يجعل الصنفين صنفاً واحداً والسببين سبباً واحداً مع ثبوت انبناء التراث عليهما معاً.

ولما توليت من جانبي النظر في الأسباب الآلية الداخلية للتراث، مُركِّزاً على الآليات المنطقية واللغوية منها، لم يغب عن ذهني قط وجود الأسباب المضمونية الخارجية في التراث، ولا ادَّعيتُ أن النظر في الأسباب الآلية الداخلية يُغني عن الأسباب المضمونية الخارجية، وإنما ما قلتُه وأثبتُّه هو أن النظر في المضامين والعوامل الخارجية لا بد أن يتقدمه النظر في الآليات والعناصر الداخلية، وأنه لا بد أن يُقام النظر المضموني على النظر الآلي حتى يُثمر نتائج لا فسادَ فيها ويوصِّل إلى حقائق لا شطط بها؛ فجاء عملي في التراث مجدِّداً بالنسبة إلى ما سبقه من الأعمال، إذ تولَّى تحليل آلياته الداخلية، مُظهِراً فيها غنى كبيراً وضبطاً فريداً نحتاج إلى استثمارها في الكشف عن أسبابه المضمونية الحقيقية.

ج ـ إن الكلام عن الفعل التاريخي في كل ظاهرة، كائنة ما كانت، هو تخصيص بغير دليل؛ فليس السؤال عن الفعل التاريخي في الظاهرة المدروسة بأَوْلَى من السؤال عن الفعل المنطقي فيها. فإذا جاز أن نبحث في الأسباب التاريخية لهذه الظاهرة، فكذلك يجوز أن نبحث في أسبابها المنطقية، وإذا جاز أن ننظر في الفعل التاريخي الذي خضعت له الآليات المنطقية، فكذلك يجوز أن ننظر في الفعل المنطقي الذي خضعت له المضامين التاريخية، فكما أن للمنطق تاريخاً، فكذلك للتاريخ منطق. وليس هذا فحسب، بل إنه ما لم نعرف منطقَ تاريخِ الشيء، لا يمكننا أن نعرف تاريخ منطقه، فمنطق

التاريخ لكل شيء مُقَدَّم على تاريخ منطق هذا الشيء؛ وعليه، فإن لكل ظاهرة من الظواهر جانبين اثنين: تاريخها ومنطقها، إلا أن جانبها المنطقي، من جهة مقتضى النظر، سابق على جانبها التاريخي، بحيث لا سبيل إلى معرفة تاريخها بغير معرفة المنطق الذي ينبغي أن يستند إليه هذا التاريخ.

د ـ من الحقائق الآلية ما قد لا يعني بصددها السؤال عن الفعل التاريخي شيئاً كثيراً؛ لنضرب لذلك مثالاً بـ «آلية القلب»، فمعلوم أن عمل هذه الآلية يقوم في تغيير أوضاع العناصر في تركيب مخصوص تغييراً يجعل أولَها آخرَها وآخرَها أولَها. لكن السؤال عن تاريخية هذه الآلية لا يبدو ذا فائدة كبيرة بالنسبة للدراسة التراثية، ذلك أن مدلول «القلب» هو تقرير اصطلاحي لتسمية عملية مخصوصة لا تختلف من زمان إلى زمان ولا من أمة إلى أمة، فيبقى استعمالها في التراث الإسلامي العربي هو عينه في سواه، ولا يجوز أن تكون لتاريخية القلب بعض الفائدة إلا عند البحث في تطور عقل الطفل أو تطور العقل البشري بصفة عامة كما إذا تتبعنا عند الطفل تطور العمليات الذهنية، فوجدنا أن عملية القلب لا تظهر إلا في طور متأخر من أطوار تكوينه العقلي؛ وقد نقيس على ذلك تطور العقل البشري، فنقول بأن الإنسان لم يدرك عملية القلب إلا عشرات آلاف السنين بعد انفصاله عن أرومته الحيوانية المزعومة. ومُجمل الآليات التي استخرجتُها من التراث هي من هذا الصنف، فلا توجب الخوض في تاريخيتها إلا كما نخوض في تاريخية آلية القلب في سياق التراث الإنساني بصفة عامة، لا في سياق التراث الإسلامي العربي بصفة خاصة.

● تعرضتم في بعض فصول كتابكم لقراءة مشهورة للتراث في الفكر العربي يتولى أمرها د. محمد عابد الجابري، فما هي نقائص هذه القراءة أو أخطاؤها؟

ـ قبل أن آتي على ذكر بعض تفاصيل نقدي لنظر زميلي الأستاذ الجابري في التراث، أريد أن أنبِّه إلى أمرين اثنين:

أحدهما، إن نقدي لهذا النظر هو من باب تصحيح المعرفة وتنويع الإنتاج والاشتراك في طلب الحقيقة، علماً بأن د. الجابري نفسه قد قام بنقد غيره كنقده لزميلنا الأستاذ عبد الله العروي في السبعينيات. وقد ألزمتُ نفسي في هذا النقد باتّباع أفضل آداب الاعتراض المقررة بين المتحاورين، كما أني لست أُقِرّ لنفسي بحق ممارسة النقد على غيري من دون أن أقرّ بها لهذا الغير متى التزم فيها شرائط العلم وضوابط الأخلاق، ولا أني أوجب على أحد قبول نقدي حتى يقوم لديه الدليل على صحته مثلما لا أوجب على نفسي قبول ما يدّعيه غيري حتى تثبت عندي بالدليل صحتُه.

والثاني، لقد أساء بعضهم فهم مقتضى «مبدإ الاختلاف»، فليس الاختلاف أن يقول المرء ما شاء، وإلا صار مطابقاً في معناه لمفهوم «التسيُّب»، فالقول المتسيِّب هو عبارة عن القول الذي يتخلص فيه صاحبه من كل ما وجب لغيره؛ وإنما حقيقة الاختلاف أن يقول المرء ما أراد أن يقول، من غير أن يوجب على الغير قبول ما يقول إلا بدليل مقبول؛ فإذا أنا توليت نقد د. الجابري فمن باب أن أقواله وأقوالي هي أقوال اختلاف، لا أقوال تسيُّب، فيصدق على آرائه من حكم الاعتراض ما جعلتهُ صادقاً على آرائي.

وبعد هذا التنبيه، أقول إنه لما كان نظري في التراث يختلف عما تقدمه من أنظار، فقد اقتضت مني منهجية البحث أن أمهّدَ السبيل لتأسيس نظرتي بنقد النظرة المعارضة لها، وإلا حُمِل سكوتي عن هذه النظرة المخالِفة على محمل سيّىء ينعكس بسوء على القيمة العلمية لنظرتي الخاصة ـ فضلاً عن أن التاريخ لن يعذرني في هذا السكوت ـ أو حُمِل على مراعاة أسباب سياسية ظرفية لا يليق بطالب الحق أن يرعاها، كما اقتضت مني هذه المنهجية أن أتخير أفضل شاهد عليها، فظفرتُ بهذا الشاهد الأمثل في أعمال د. الجابري، ممثَّلَة في كتبه الثلاثة: **نحن والتراث** و**تكوين العقل العربي** و**بنية العقل العربي**.

ومعلوم أنه يدعي فيها أنه يباشر نقداً «إبستمولوجياً» للتراث (أي نقداً لأصوله المعرفية)، فلزمني فحص هذه الدعوى وإجراء تقويم لهذا النقد «الإبستمولوجي»، فكشف لي هذا الفحص والتقويم بما لا يدع للشك مجالاً أن قراءة د. الجابري «الإبستمولوجية» أتت من العثرات في المنهج والثغرات في المعلومات ما قد يرفع عن قراءته في التراث القيمةَ العلمية المزعومة ويُشكِّك في صلاحية استثمار مقرراتها في مجال الدرس التراثي. وقد أَحصيتُ في كتابي المذكور من هذه العثرات المنهجية والثغرات المعرفية ما يُنْبِىء عن الباقي، على أن خدمة المعرفة العلمية أو تصحيح الحكم على التراث قد يدعو إلى بيان المزيد منها في مواضع أخرى؛ وحسبنا شاهداً على ذلك أن الأصل الأول الذي اعتمده د. الجابري في بناء نظريته كان قولاً لأحد فقهاء العلم السويسريين المعاصرين،

وهو «أن المنطق عبارة عن فيزياء كل موضوع «بمعنى أي موضوع كان»، لكنه ترجمه إلى نقيض معناه، أي «أن المنطق عبارة عن فيزياء موضوع ما» (بمعنى موضوع معين)، وبنى عليه ادعاءه بتعدد الأنظمة المعرفية؛ ومن ثَمَّ، يكون من غير المعقول قبول أحكامه المبنية على هذه الترجمة الفاسدة.

● وصفتم منهجية الجابري بالتجزيئية كما صنفتم أدواتها ضمن الأدوات الخارجية، هل لكم أن توضحوا لنا ذلك؟

ـ لقد كانت الآليات التي توسّل بها د. الجابري في بحث التراث آليات منقولة نحو مفاهيم: «القطيعة» و«النظام المعرفي» و«البنية» و«اللامعقول» و«الأكسيومية» وغيرها كثير؛ وحيث إنها كانت كذلك، فإن إقحامها في التراث لا بد من أن ينعكس عليه بما لا يوافق بنيته في كليتها؛ فمعلوم أن هذه الآليات وُضِعت في أصلها لموضوعات مغايرة لموضوع التراث وعلى مقتضى شروط مخالفة لشروطه، فيكون إنزالها على التراث من غير ممارسة أشد أساليب النقد عليها سبباً في التصرف فيه بغير أحكامه اللازمة له، فيؤدي هذا التصرف إلى إخراج التراث على صورة لا تحافظ على بنيته في تداخل أجزائها وتساند عناصرها، إن لم تَفْصل بين هذه الأجزاء والعناصر فصلاً وتقابل بينها مقابلة، ضاربة بعضها ببعض.

● بدلاً من هذه النظرة التجزيئية، طرحتم النظرة التكاملية، بإيجاز ما هي عناصرها؟ وما هي محدِّداتها؟

ـ إن النظرة التكاملية في التراث التي أدعو إليها هي النظرة التي تتجه إلى البحث في التراث ـ آليات ومحتويات ـ

من أجل معرفته من حيث هو كذلك، على اعتبار أنه كل متكامل لا يقبل التفرقة بين أجزائه، وأنه وحدة مستقلة لا يقبل التبعية لغيره؛ وقد عملت على استخراج بعض محدِّداته وعلى وضع قواعد خاصة بها مع بيان آفات الخروج عنها، آملاً ألا يشغل نقدي لنظرة د. الجابري القارىء عن الوقوف على الجانب التجديدي والانقلابي في نظرتي إلى التراث؛ وأهم هذه المُحَدِّدات ثلاثة:

أولهما: المحدِّد التداولي، ومقتضاه أن كل مظهر من مظاهر الإنتاجية في التراث ـ عقيدةً أو لغةً أو معرفةً ـ حامل لخاصية العمل، مع اتصاف هذا العمل بأوصاف ليست في غيره، إذ هو عمل من أجل منفعة الغير، فضلاً عن منفعة الذات، وعمل من أجل منفعة الآجل، فضلاً عن منفعة العاجل.

وثانيهما: المحدِّد التداخلي، ومقتضاه أن المعارف التراثية تشترك اشتراكاً في وسائل إنشاء مضامينها ونقلها ونقدها، كما تشترك في وسائل العمل بها، حتى إن أحكامنا على مضامينها لا يمكن أن تصحّ إلا بإقامتها على النتائج التي نتوصل إليها بصدد وسائل هذه المعارف التبليغية والعملية.

وثالثهما: المحدِّد التقريبي، ومقتضاه أن المنقول عن الغير يخضع لتحويلات تصحيحية مختلفة، إن في مضمونه أو في صورته، لكي يصير متلائماً مع المقتضيات التداولية للتراث، كما يخضع للتحولات التي أوجبها تقدم المعرفة العلمية الذي حصل في المجال التداولي الإسلامي العربي بالنسبة إلى المجال المنقول منه، يونانياً كان أو فارسياً أو هندياً.

• في جملة من كتبكم وقفتم عند فكرة أساسية شكلت نتيجة هامة، مَفادها أنه لا بد من تشكيل تراث جديد بدل التوقف عند التراث القديم، فهل لكم أن توضحوا لنا هذه الفكرة؟

ـ لقد حرصت دائماً في كتبي جميعها على الإسهام في بناء هذا التراث الجديد، لكني، لمّا لاحظت غفلة بعض القرّاء عن هذا الهدف البعيد، صرّحت به في كتابي: **اللسان والميزان**، عسى أن يتبينوا الكيفيات والخطوات التي أتبعها في هذا البناء، فليست هي أبداً الانتصار للتراث انتصار مَن ينكر ضرورة العلم الحديث، ولا هي، على العكس من ذلك، الانتصار للعلم الحديث انتصار مَن ينكر فائدة الموروث، وإنما هي الأخذ منها بالقدر الذي يجعل الواحد منهما فاعلاً في الآخر، بحيث ينفعه وينتفع به؛ ولا طريق إلى الاجتهاد، ولا تحصيل هذه القدرة بغير التمكن في العلم الحديث إلى غاية مضاهاة صانعيه من أهل الغرب.

• أي علاقة للذات بالتراث؟ فقد قلتم بأنه لا كمال للذات إلا بتكامل التراث؟

ـ لا يخفى على أحد أنه لا هوية للذات بغير الاستناد إلى تراثها الأصلي، إلا أن تستبدل بهويتها هوية أخرى تستند فيها إلى تراث غير تراثها الأصلي، كما لا يخفى أن الهوية لا تكون بغير وجود ولا عطاء؛ فالتراث إذن شرط في وجود الذات وشرط في عطائها؛ ولما كانت الذات لا تكمل إلا بتحقق هذين الأمرين: «الوجود» و«العطاء»، فإن استنادها إلى جملة من الأجزاء المنتقاة من التراث لا يتحقق به إلا وجودها

على الأكثر؛ أما عطاؤها، فلا يمكن أن يتم إلا باحتضان جميع أجزائه في تشابك آلياته وتداخل مضامينها، على اختلاف أشكالها ومراتبها، لأن القدرة على الإبداع لا تأتي من الوقوف على الجزء، وإنما من التشبع بالكل، لأن أصله الإمساك بالروح الجامعة، وليس تلقف بعض التجليات المتفرقة لهذه الروح؛ وما أحوجنا إلى أن نتمثل هذه الروح الجامعة للتراث! حتى نكتسب القدرة على العطاء كما أعطى أسلافنا، وإلا بقينا على حال الاقتيات من فتات مُبْدَعات الغير، على الوجه الذي يريد وبالقدر الذي يريد؛ وهكذا، يظهر أنه لا كمال للذات إلا بتحصيل الاستعداد للعطاء، فضلاً عن الوجود، ولا عطاء إلا بتقمص الروح التي تصل وصلاً بين أقسام التراث في تمامها، فيصح إذن أن كمال الذات يتعلق بالغ التعلق بتكامل التراث.

الفصل الثاني

فلسفيات

ألا إنه لا يكون لنا من الحداثة والمعاصرة
إلا ما لنا من القدرة على الإبداع والمبادرة

• هل لكم أن تذكروا لنا الآفات التي وقع فيها المشتغل بالفلسفة في وطننا العربي والتي تبتعد به عن طريق التفلسف الصحيح؟

ـ مما لا شك فيه أن واقع الفلسفة في الوطن العربي هو واقع مُتَرَدٍّ لا يقلُّ سوءاً عن تردي الوضع السياسي لهذا الوطن، ذلك لأنه واقعُ تقليد بالغ وتبعية عمياء، ولو استعار المشتغل بالفلسفة لهذا التقليد والتبعية أسماء توهم بالاجتهاد والتجديد كـ «اعتناق الحداثة» و«التمسك بمبدإ الكونية الفلسفية»؛ فلا نكاد نجد عنده إشكالية فلسفية واحدة يستقلّ بها عن سواه من الغربيين أو الشرقيين، إن تعييناً لموضوعها أو تحديداً لخصائصها أو وضعاً لوسائلها أو توليداً لنتائجها؛ ولا أدل على هذا التقليد من ترديده الآلي لكل الإشكالات التي ابتُلِيَ بها العالم الغربي الحديث، وآخرها ما يدور على «النظام العالمي الجديد» و«العولمة» و«دخول القرن الواحد والعشرين».

وعلى هذا فإن المتفلسف العربي «مثقف» مقلّد لا جديد عنده، ومتعلم تابع لا متبوع، حيث إنه يقلّد غيره فيما أخذ به أو تركه من دون أن يُسائل نفسه، لا عن مقتضيات أخذه بما أخذه به هذا الغير، ولا عن مقتضيات تركه لما ترك.

ولما كان الأصل في مبدإ التقليد هو التسليم بأن ما يجب

على الغير، على غَرْبِيَّته، يجب علينا نحن، على عروبتنا، وهو أصل باطل كما هو واضح، نظراً لثبوت التفاوت التاريخي والتداولي بيننا وبينه، لا بد من أن يميل المشتغل بالفلسفة الذي تعَوَّد هذا التقليد إلى تزكية كل ما يرد عليه ممن يقلدهم، لأنه عاجز عن أن يتبين بنفسه صحته أو بطلانه، فيتعاطى لتبرير الأخذ بأفكارهم وأقوالهم وتمرير الكثير من جوانبها التي تضره أكثر مما تنفعه؛ والذي يبرِّر مصنوعَ غيرِه، وهو لا يعلم كيف صنعه، ولا هو يقدر على دفع ضرره، يكون كمن يدعو إلى سلب عقله عن رِضًى منه، لا عن قَهر من غيره.

ولا بد لمثل هذا التقليد الراسخ في نفس المتفلسف من أن يجرّه إلى آفات يحسبها نهايةَ العلاجات، وإلى ضلالات يحسبها نهاية الهدايات.

لا يتسع المجال لإحصاء هذه الآفات التي تختلف باختلاف ضروب السلوك ومستويات الخطاب للمتفلسف العربي، ولكني أكتفي بأن أذكر لكم منها آفتين اثنتين: **إحداهما** تتعلق بسلوكه الفلسفي، و**الثانية** تتعلق بخطابه الفلسفي.

أما **الآفة السلوكية**، فهي: آفة الخلط بين الفلسفة والسياسة؛ وفي هذا الأمر غلط كبير يضيق هذا المقام عَن بسط الكلام فيه، وقد رَكِب هذا الخلطَ عددٌ غير قليل ممن ينسبون أنفسهم إلى زمرة «المفكرين المناضلين»، ليدَّعوا دعاوى هجينة أو مشوَّشة أَضَرَّت بالأمة العربية غاية الضرر، فلا هي أصلحت فكر أفرادها ولا هي قوَّمت عملهم؛ وما صارت إليه هذه الأمة من فساد في الفكر واعوجاج في العمل يندى لهما جبين كل عربي أبيّ وكل مسلم حرّ هو في جانب كبير منه من دعاوى

هؤلاء المفكرين الذين يتقلبون مع مصالحهم المتهافتة تقلب لون الحرباء مع الأشياء، ومع هذا لا يستحيون أن يأتوا بالتبريرات الواهية لسلوكياتهم المغرضة أو مواقفهم الانتهازية.

ويقوم الخلط بين ما هو فلسفي وما هو سياسي في الاعتقاد بأن الفيلسوف يهتم بالظواهر السياسية كما يهتم بها «عالم السياسة»، فضلاً عن «رجل السياسة» أو قل «المتسيِّس»؛ والصواب هو أن «السياسي» يعنيه من هذه الظواهر واقعها المادي، بينما «الفلسفي» لا تعنيه منها إلا قيمتها المعنوية؛ وشتان بين الواقعة السياسية والقيمة السياسية، **فالأُولى** أمر موضوعي يمكن ضبط أسبابه والتنبؤ بتقلباته، و**الثانية** أمر ذاتي ينضبط بالمقاصد ولا يتعلق إلا بالثواب، ما يدل على أن تعامل الفيلسوف مع الظاهرة السياسية هو تعامل مثالي يرتفع بها إلى ما يجب أن تكون عليه، حتى ولو استحال عملياً أن تكون كما يريد لها أن تكون، فهو أساساً تعامل أخلاقي، والسياسة لا أخلاق فيها بالضرورة، وإذا وُجِد الخُلُق في فعل من أفعالها فلا يكون هذا الوجود الخُلُقي جوهرياً فيه، وإنما عرضياً وحسب، كما أنه لا يكون مقصوداً لذاته، وإنما مقصوداً لغيره؛ لذلك، لا أراني أتصور أن يخوض الفيلسوف غمار حملة انتخابية يَعِد فيها بما يعرف أنه لن يفي به أو يؤسس تنظيماً حزبياً يتقرر فيه مناصرة أفراده ولو كانوا على باطل ومعاداة غيرهم ولو كانوا على حق، أو يتولى منصباً سياسياً يواجه فيه وقائع تنحط عن مبادئه؛ وحتى إذا خاض هذه الحملة أو أسس هذا التنظيم أو تولى هذا المنصب، لا أظن أنه ينجح أو يفلح في هذا أو ذاك، إلا أن يكون «نصف فيلسوف» أو «شبه فيلسوف» أو «حامل فلسفة» أو تكون حقيقته أنه سياسي تَزَيّا بزيِّ الفيلسوف أو أنه رجل ماكر قادر على

أن يتقمص شخصيات عدة؛ أما أن يكون فيلسوفاً حقيقياً يخرج من سجن المصالح الفردية أو الجماعية الضيقة كما يمارسها المتسيس إلى فضاء القيَم الواسع الذي ينشد كمال الإنسان كما فعل «أفلاطون» في **الجمهورية** أو الفارابي في **المدينة الفاضلة** أو ابن باجة في **تدبير المتوحد**، فذلك أمر دونه خَرْطُ القتاد.

إن الفيلسوف الحقيقي أخلاقي بطبعه، فلا يتحزّب أو يتقلّب، ولا يتيامن أو يتياسر، ولا يساوم أو يناور، ولا يتأمَّر أو يتآمر، وإنما يطلب الحق حيثما جاز وجوده، لا يضرُّه أن يُسلِّم به لمخالفه إن وجده عنده، ولا يسرُّه أن ينتصر لِمُوَافِقِه إن لم يجده عنده. هكذا أردت أن أكون وأن أبقى؛ أما المتسيِّس، فهو يتلوّن كل هذا التلوّن ويزيد عليه، ما عدا أن يطلب الحق عند خصمه أو يجد الباطل عند وليِّه، لأن ذلك يسوؤه، ولا يسوؤه أن يَنسبَ الباطلَ إلى خصمه وإن أصاب، وأن ينسب الحق إلى وليِّه وإن أخطأ؛ لذلك، لا يمكنني أبداً أن أكون سياسياً على هذا النحو أو أصبح يوماً ما كذلك، إلا أن تصير السياسة غير السياسة.

والخطأ كل الخطإ أن يظنَّ الظَّانُّ أن الفيلسوف إنسان سلبي، لا يشارك في الأحداث ولا يساهم في التغيير كما يقال؛ وبيان ذلك من وجهين:

أولهما، إن المشاركة في الأحداث أو المساهمة في التغيير ليس لهما وجه أو وجوه مقررة كما تُوهِمنا بذلك التنظيمات السياسية المتواجدة في الميدان، بل قد يكون لهما من الوجوه ما ليس مقرراً، ولا يخطر على البال أن يُقرَّر؛ أَفَمَن يكد ليل نهار لإصلاح العقول والأخلاق لا يشارك في الأحداث ولا

يساهم في التغيير؟ بلى؛ بل هل يستوي عمله وعمل الذي ينحصر جهده في إصلاح الأجسام والأحكام؟

والوجه الثاني، إذا كانت الحقيقة المقرَّرة هي أن الفيلسوف يهتم بكل ما تعلق بالوجود الإنساني، قلَّ أو كثُر، فكيف لا يهتم بشؤون السياسة، وهي أصلاً تدور على ممارسة السلطة على هذا الوجود وفيه وبه! وإنما اهتمامه بها ليس اهتمام من يكابدها من داخل موقع مخصوص، مستهدفاً الوصول إلى الحكم، انفراداً به أو اقتساماً له مع غيره أو تناوباً عليه، وإنما اهتمام من يكابدها من كل المواقع في وطنه أو غيره من الأوطان، متتبِّعاً قوانينها وأطوارها، مُحصياً فوائدها وآفاتها، كل ذلك من أجل أن يستخرج العِبَر والآي منها، حتى يتسنى له تحديد مجموعة القيم والمقاصد الضرورية الكفيلة بأن تدفع عن الإنسان الآفات أو الأضرار التي قد تحتملها الأطوار التي تتقلب فيها الممارسة السياسية على مرأى ومسمع منه، فيتولى التفلسف في هذه القيم والمقاصد والدعوة إليها وبثها في النفوس، إما منقذاً للإنسان من الانحطاط إلى درجة دنيا نحو مزيد من النقصان، وإما مرتقياً به درجة عليا نحو مزيد من الكمال.

وأما **الآفة الخطابية** التي يقع فيها المقلِّدة من المتفلسفة العرب، فهي: آفة الفصل بين الفلسفة والمنطق، وفي هذا أيضاً غلط ظاهر لا يقل ضرراً عن خطإ الخلط بين الفلسفة والسياسة؛ وليس غريباً أن يكون الواقعون في هذا الخلط من مفكرينا هم أنفسهم الذين يدعون إلى هذا الفصل، نظراً لأن التخليط أو التشويش لا يستقيم لصاحبه إلا إذا تمكن من إضعاف القدرة المنطقية عند مخاطَبه.

والسبب الحقيقي في دعوتهم إلى التفريق بين الفلسفة والمنطق سببان اثنان: **أحدهما**، فساد تصورهم عن المنطق. ويتجلى هذا الفساد في كونهم يحسبون أن المنطق أمر زائد على الفلسفة، بحيث يمكن صرفه عنها؛ والواقع أنه لا معرفة ـ فلسفية كانت أو غير فلسفية ـ تصح بغير منطق يضبطها، لأن مضامينها تحتاج إلى التوسل بمنهج محدد، وهذا المنهج هو بالذات منطقُها الضابط لها. وعلى هذا، فلا مناص من أن تتوسل الفلسفة بالمنطق كما يتوسل به غيرها، وتزيد على غيرها بكونها ارتبطت في أصل نشأتها بتمام الوعي ببالغ فائدة المنطق لها كما تجدد وعيها بهذه الفائدة في الطور الحديث من أطوارها، فيكون المنطق ألصق بالفلسفة منه بغيرها من المعارف الإنسانية، بما في ذلك المعرفة السياسية.

وحتى لو فرضنا إن بعض فلاسفة الغرب صاروا يستغنون عن أساليب الدقة المنطقية في استشكالاتهم واستدلالاتهم كما نجد ذلك في بعض الكتابات الفرنسية الحديثة التي تُغلِّب التخيل على التنسيق، فلا يلزمنا ـ نحن العرب ـ تقليدهم في الاستغناء عن هذه الدقة، لأن الأصل في موقف الغرب هو شدة تشبعهم بهذه الأساليب المنطقية، حتى أصبحوا إذا خرجوا عن بعضها أحكموا هذا الخروج بما يدل على وجود إرهاصات عندهم لعناصر منطقية جديدة، بينما يكون الأصل في موقف مفكرينا المحدثين هو عدم تشبعهم بالأساليب المنطقية، فيفضي خروجهم عنها، لا إلى وضع منطق جديد كما يزعم بعضهم ـ لأن من كان لا يقدر على أن يسوق أدلته على نسق المنطق المعلوم الذي يتبعه جمهور الفلاسفة، فأجدر به أن لا يقدر على أن يسوقها على نسق منطق غير معلوم يخترعه من عنده ـ

وإنما يفضي هذا الخروج حتماً إلى فوضى في فكرهم تنعطف بالضرر على قرائهم، إن زيادة في تيههم أو نقصاناً في عقلهم.

والسبب الثاني قلة زاد المفكرين العرب من المنطق الغالب على هؤلاء أن يَقْصُروا نظرهم على المضامين الفكرية لمفاهيم الحداثة وأحكامها دون الأصول المنطقية انبنت عليها، ولا الوسائل المنهجية التي استُعمِلت في تبليغها، فينقلون هذه المفاهيم والأحكام، تقليداً لغيرهم، وهم لا يدرون كيف يضعون مفاهيم حديثة مثلها، ولا يهتدون إلى ضبط أحكامها بما يقوّي إنتاجيتها، ولا بالأولى إلى وضع هذه المفاهيم والأحكام في نسق واحد يجمعها ويُوَلِّد بعضها من بعض، كل ذلك سبب النقص في تكوينهم المنطقي؛ وحتى أولئك الذين كتبوا في المنطق كتباً مدرسية، لم يستفيدوا منها في بناء فكرهم بما يستوفي شرائطه، اللهم إلا ما كان من تقليد أهل الغرب في بعض النتائج التي توصلوا إليها في استعمالاتهم الخاصة للمنطق كإنكار القضايا الميتافيزيقية أو إثبات التباس اللغة الفلسفية (نحو الوضعية المنطقية).

ولقد أدى هذا التهلهل المنطقي في كتابة المفكرين العرب إلى أن يوهموا قرّاءهم بأن التأليف الفلسفي لا يختلف في شيء عن الإنشاء الأدبي أو التحرير الإعلامي، حتى أصبح هؤلاء القرّاء يطمعون في أن يقرأوا المقال الفلسفي كما يقرأون صحيفة الصباح عند الاستيقاظ أو يقرأون قصة المساء عند المساء، أي دون تركيز لانتباههم ولا إجهاد لعقولهم؛ وفي هذا إيذاء كبير للقدرة الاجتهادية عند الإنسان العربي، لأن العقل الذي لا يُجهد نفسه لا يمكن أن يجتهد في شيء.

• يعاني الفكر الفلسفي في العالم العربي آفتين: الأولى هي غياب الإبداع، والثانية هي غياب فعل التأمل عن يومي الفيلسوف، وقد ناديتم في مشروعكم الموسوم «فقه الفلسفة» بضرورة الإبداع الفلسفي، ما هي شروط هذا الإبداع؟ وكيف تقاربون إشكالية اليومي في فعل التفلسف؟

ـ سؤالكم سؤال وجيه، لأنه يعبر عما انشغلتُ به منذ سنوات غير قليلة، وجوابه أن الآفتين اللتين ذكرتموهما: «غياب الإبداع الفلسفي» و«غياب الاتصال باليومي» هما في الأصل آفة واحدة إذ لو كان الاتصال باليومي، لكان الإبداع الفلسفي؛ وقد شغلتني المسألة التالية طويلاً: كيف يصبح المتفلسف العربي مبدعاً؟ ولكي يصبح كذلك، أرى أنه ينبغي أن يكون أكثر اتصالاً بما أسميه بـ «مجاله التداولي»، وأقصد بذلك مجاله اليومي بمقوماته ومحدِّداته، قيماً ومعارف ومشاكل وهموماً وآفاقاً وما إليها من أمور الواقع، وكلمة «التداول» عندي معناها بالذات هو أن تلك الأسباب أو الشرائط المحدِّدة لليومي عملية لا نظرية، وجماعية لا فردية، ومتغيرة لا ثابتة؛ فهدفي من وراء مختلف أعمالي هو على التحديد، الوصول إلى تحقيق الإبداع الفلسفي عن طريق الاتصال بالتداول اليومي، ذلك أني قلَّبت نظري في نصوص الفلسفة العربية، فوجدت بها آفات وعيوباً كثيرة جعلتني أعود إلى النصوص الفلسفية في لغاتها الأصلية، وأنظر كيف يضع الفيلسوف مفاهيمه وكيف يُنشىء أحكامه وكيف يبني نظريته، أي أراقبه في مختبره اليومي وهو يصنع فلسفته الخاصة به، بحيث تَعيَّن علي أن أتخذ من الفيلسوف موقف العالِم، أي أشهد عمله من الخارج، ولذلك سميت كتابي «فقه الفلسفة»، أي النظر إلى الفلسفة كظاهرة خطابية يمارسها الفيلسوف بمختلف آلياتها

ومضامينها، وكان من الممكن أن أسميه «التقنية الفلسفية».

وكانت الخطوة الأولى في هذا المشروع هي تقويم الترجمة الفلسفية، فراقبت ممارسة الفيلسوف للترجمة من لغة إلى أخرى، ونظرت أيضاً في الأساليب التي اتبعها العرب فيها، فتأكد لي بأنه لا بد للوصول إلى الإبداع المطلوب من أن تتحقق عند المتلقّي العربي القدرة على التفلسف، ولكي تتحقق له هذه القدرة لا بد من أن تُقَرَّب له الفلسفة، أي أن تصبح قريبة من حياته، بحيث يُدرِك مضامين الفلسفة كما يدرك المضامين المألوفة له، وبحيث يظهر تأثيرها في سلوكه اليومي.

فتقرر عندي أنه لا يمكن الاكتفاء بطريق واحد في ترجمة النص الفلسفي، وينبغي وضع طرق لترجمة هذا النص تختلف باختلاف أطوار تحصيل المتلقّي للقدرة الفلسفية، تتولى الأولى منها تقريب المعاني الأساسية في النص الأصلي، أي تصلها بمعان موجودة في المجال اليومي للمتلقّي ومألوفة له حتى كأنها جزء مما عنده أصالة؛ وإذا حصَل تمام هذا الوصل، حصل معه إمكان التفعيل والتفاعل، أي أن المعنى المنقول يصبح فاعلاً في المنقول؛ وسَمَّيْتُ هذه المرحلة الأولى في الترجمة باسم «الترجمة التأصيلية»، وهي التي يتم فيها الاستئناس بالمنقول، وعندئذ، يُمْكن الانتقال إلى المرحلة التي أطلقتُ عليها اسم «الترجمة التوصيلية»، وفيها ننقل مضامين النص الفلسفي الأصلي بتمامها، حتى تلك التي لا تبدو منها موصولة باليومي؛ ذلك أنه قد صارت عند المتلقي الآن، بفضل الترجمة الأولى، ركائز تمهد له الطريق لتقبل المضامين التي لا نجد لها صلات مباشرة بالمجال التداولي اليومي، أي يتم تقبلها بواسطة؛ ثم إذا تأكد أن

هذا المتلقي العربي أصبح يتقبل المضامين المنقولة حتى البعيدة عن مجاله، جاز الانتقال إلى المرحلة الثالثة التي سمَّيْتُها بـ «الترجمة التحصيلية»، وهي التي نعمد فيها إلى نقل ألفاظ النص الأصلي كلها، واحداً واحداً، حتى يعلم المتلقي بخصوصية اللغة التي ننقل منها، فيكون تقبلها بواسطة الواسطة المضمونية.

وككل رأي جديد أثار تصوري هذا للترجمة الفلسفية ردود فعل مختلفة؛ وحقيقته أني أجعل للترجمة الفلسفية هدفاً محدداً بدونه تكون مجرد خبط أو لغو، ألا وهو إقدار المتلقي العربي على التفلسف في النص المترجَم! لذا، فإني أدعو إلى اتباع طريق تربوي مخصوص في تزويد المتلقي العربي بملكة التفلسف؛ وهذا الطريق يقتضي أن لا نضع بين يدي هذا المتلقي كلية النص الأصلي دفعة واحدة، وإنما نتدرج به في التعامل مع هذا النص، حتى ينتهي إلى تمثله بكامله، مبتدئين بترجمة ما يجد فيه نفسه، حتى إذا اطمأن إليه، ترجمنا له ما لا يجد فيه نفسه على قدر طاقته؛ وبذلك، يصبح المتلقي قادراً على التصرف في المنقول وتوجيهه بحسب أهدافه؛ فالفلسفة التي كنا نتلقاها بالأمس، كنا نختزنها في الذاكرة فحسب، بينما الفلسفة التي أدعو إليها اليوم تستهدف تغيير العقل، ولا يمكن تغيير العقل دفعة واحدة، بل لا بد من تربية العقل على الفلسفة وهذه التربية العقلية الفلسفية تقتضي زمناً قد لا يكون بالقصير؛ وعلى هذا، فإن الترجمة كما أراها ينبغي أن تكون مُربّية للعقل على التفلسف خطوة خطوة.

وهذا التصور لممارسة الفلسفة يستحق أكثر من غيره اسم «الحداثة»، لأن الحداثة معناها، أولاً، «الإحداث» والإحداث، لغة، هو أن تفعل شيئاً، ومعناها، ثانياً، «الاستحداث»،

والاستحداث، لغة، هو أن تطلب الحديث من نفسك؛ فكل من يدعي الحداثة، وليس في فكره جديد يأتي به من عنده، ولا في سلوكه فعل على وفق هذا الجديد الخاص به، فليس هو صاحب حداثة، بل هو على الحقيقة صاحب تقليد؛ فحقيقة الحداثة إذن هي الإحداث المستحدث، أي الفعل المبدع، فالحداثة الفلسفية هي السلوك الفلسفي الذي يوصل صاحبه إلى الفعل الفلسفي المبدع؛ وقد كررت في كتبي القول بأن الحداثة ليست هي تقليد الغير في قوله وفعله، وإنما الإتيان بما يضاهي ما عند الغير، إنتاجاً وإبداعاً؛ وأظن أني سعيت في كتبي المختلفة إلى أن أكون حداثياً بهذا المعنى، حيث إني اجتهدت في الكشف عن أسباب الفعل المبدع، بل مشروعي كله يدور على هذا الغرض، الذي أعبر عنه بقولي، وهو: «إقدار العربي على التفلسف».

● أنتم تتحدثون عن بعد تواصلي للإبداع الفلسفي بغية إحداث تفاعل مع المتلقي العربي، ولكنكم تكتبون بلغة غير معتادة للقارىء والباحث في هذا المجال، كيف تفسرون ذلك؟

ـ هذا السؤال لا يقل وجاهة عن الأول؛ وجوابي عنه قد يكون من وجوه عدة، ولكني أكتفي بذكر بعضها، **أحدها** أن المستويين: «مستوى الإبداع الفلسفي» و«مستوى التنظير لهذا الإبداع» مختلفان؛ فليس من يُنظِّر للشيء كمن يأتي بهذا الشيء نفسه؛ وعليه، فقد تكون لغتي التي أضع بها نظرية في الإبداع الفلسفي في غاية الدقة المضمونية والتقنية الاصطلاحية لكن لغتي في وضع فلسفة مبدعة ليس فيها مثل هذه الدقة ولا فيها مثل هذه التقنية، بل قد تكون قريبة ومألوفة، هذا ولو أن الفلسفة اشتهرت عموماً بكونها لغة خاصة، وأنا لم أشتغل في

مؤلفاتي بوضع فلسفة مخصوصة بقدر ما أشتغل ببيان الطريق الموصل إلى وضعها متى أراد العربي أن يكون متفلسفاً أصيلاً؛ فإذن لغتي هي إلى اللغة العلمية أقرب منها إلى اللغة الفلسفية، واللغة العلمية لغة خاصة.

والوجه الثاني للإجابة عن سؤالكم هو أنه لا شيء أنفر منه مثل نفوري من الألفاظ والتعبيرات التي دارت على الألسن إلى غاية أن صارت مبتذلة لا طرافة معها، وسوقية لا جودة فيها، لا سيما تلك التي لا تكون من إبداع الأمة، وإنما تكون من تقليدها لغيرها؛ لذلك، تجدني لا أفتأ أطلب من الكلمات والتراكيب، لا الغريب الذي ينفر منه الطبع أو يمجّه السمع، وإنما السليم الذي يبعث على الاندهاش، كأني أجري على عادة بعض الأدباء والفلاسفة في تعشق الكلمات الأبكار التي لم تفضها ألسنة اللاسنين؛ ولعل السبب في ذلك ممارستي في سن مبكرة للإبداع الشعري، إذ كنت أكتوي بالحرف اكتواء العاشق بمعشوقه، أو هو تشاغلي فيما بعد التأمل في عجائب اللغة، حتى إنه لولا اللسان، لَمَا كان الإنسان؛ وقد يكون هذا السبب هو اجتماع هذه الممارسة الأدبية السابقة عندي إلى هذا التشاغل الفلسفي اللاحق.

والوجه الثالث للإجابة عن سؤالكم هو أني وجدت اللغة الفلسفية المستعملة في الكتب العربية الحديثة فقيرة جداً، وسجينة للترجمات التعسفية التي لا تستخدم أيَّ قدر من المجهود الفلسفي في وضع المقابل العربي، والحال أن الواجب في المقابل الفلسفي أن يوضع بفلسفة، وإلا فهو مقابل لا جدوى من ورائه، بحيث شلَّت هذه الترجمات التعسفية المنطق الداخلي للغة الفلسفية العربية، وقطعت عنها كل دينامية تأتيها من ذاتها، فآليت

على نفسي أن أوسِّع هذه اللغة وأحرِّر منطقها الداخلي، وأجعل ديناميتها الذاتية تنبعث من جديد؛ لذلك تراني أوظِّف الإمكانات الاشتقاقية والدلالية للسان العربي من غير أن أنسج على منوال هذه اللغة الأجنبية أو تلك كما ينسج عليه أغلب المتفلسفة في الساحة العربية؛ وعمدتُ أيضاً إلى استخراج صِيغ تعبيرية واستدلالية من التراث ثبت عندي بالدليل القاطع أننا لا نجد في لغتنا الحديثة صيغاً تضاهيها من حيث الإجرائية المنطقية والأداء للمعاني الفلسفية، كل ذلك في التزام بالشروط المعرفية التي يختص بها عصرنا المتجدد، وفي استيفاءٍ للمقتضيات البيانية التي يختص بها لساننا العربي، فلا يفهم لغتي إلا من كفَّ عن التوسط باللغة الأجنبية ودخل رأساً في جلدته العربية.

● أليس هناك نوع من التناص مع «هيدغر» عندما يتحدث عن ضرورة العودة إلى لغة الفلسفة، وهي اليونانية، لفهم معاني فعل التفلسف؟

ـ إن اشتغالي بالفلسفة، كما تعلمون، هو اشتغال لأكثر من ثلاثة عُقود، ولا بد أن تتأتَّى للإنسان خلالها الإحاطة بالفكر الفلسفي في كثير من جوانبه متى كان يطمح إلى أن ينتج ما لا يقلد فيه غيرَه؛ وموقف «هيدغر» الفلسفي في المسألة التي ذكرتم ليس موقفاً شاذاً ولا غريباً، فالفلاسفة كلهم يمارسون رجوعاً إلى الأصول اللغوية لمصطلحاتهم ويستثمرونها في بناء أفكارهم، سواء صرحوا بذلك أم لم يصرحوا؛ ويرجع ذلك إلى أن للفظ عند الفيلسوف تاريخاً طويلاً هو عبارة عن طبقات من الدلالات بعضها فوق بعض، فيريد مبدئياً أن ينزل إلى هذه الطبقات واحدة واحدة، إذ ينظر إلى اللغة كما ننظر إلى الكائن الحي،

أي أنها عنده عبارة عن كائن يحمل تاريخاً أو، قل إن شئت، هو ذاكرة حية؛ لهذا، تجد بعض الفلاسفة ينزل إلى طبقات وسطى من هذا التاريخ الدلالي، وبعضهم ينزل إلى الطبقة التي تسبق مباشرة الطبقة التي هي بين يديه، وبعضهم يطمع في أن ينزل إلى آخر طبقة ممكنة، وهذا بالذات ما فعله «هيدغر» عندما عاد إلى أقدم النصوص اليونانية ليستلهم منها دفَقات ودَفعات فلسفية كأنما الفيلسوف يريد أن يحيا في فكره من خلال هذه الممارسة ماضيه وحاضره ومستقبله دفعة واحدة؛ لذلك، تراه يغوص بعيداً في أعماق الماضي لكي يتغلغل أبعدَ في آفاق المستقبل.

وأؤكد لكم أنه ليس هناك فيلسوف بعينه أَثَّر في فكري تأثيراً خاصاً بحيث يمكن أن أنتسب إليه وأقول بأنه فيلسوفي المختار، لكن قد يثير إعجابي هذا أو ذاك من الفلاسفة الكبار لعقله الجبار أو لفهمه الواسع، وقد ظل اطلاعي على الفلسفة اطلاعَ من يريد أن يعرف كل أسرار الصنعة الفلسفية التي لا يبوح بها هؤلاء لغيرهم، أو اطلاعَ من يريد أن يضبطهم في تلبُّسهم بالعمل الفلسفي، وأظن أن هذا ما ينبغي لمن يستهدف أن يضع فقهاً للفلسفة بالمعنى الذي حدّدتُه.

الوجه الرابع الذي يمكن أن أجيب به عن سؤالكم السابق بصدد لغتي غير المألوفة للقارىء، هو أني أتبع في كتاباتي الفلسفية طريقة خاصة أسمّيها بـ «الكتابة الاستدلالية»، كتابتي ليست كتابة سردية أو تاريخية أو تقريرية، وإنما كتابة تنسيقية؛ وهي الكتابة التي كانت وما زالت تأخذ بها الممارسة الفلسفية البنائية أو التركيبية، فلا يمكن مثلاً أن نقرأ النص «الكانطي» من دون أن نتبين البنية الاستدلالية لأعماله، ولا يمكن أن نقرأ التآليف الأنكلوسكسونية

المعاصرة بصفة عامة من غير أن نجد فيها هذه الطريقة الاستدلالية التي أتبعها، وقد نجد لهذه الكتابة نماذج عند كبار علماء الأصول المسلمين من أمثال الغزالي كما في كتابه **المستصفى**.

● ما هي عناصر هذه الكتابة الاستدلالية التي تتحدثون عنها؟

ـ خاصية هذه الكتابة أن صاحبها لا يباشرها، حتى يكون قد علم عن الموضوع الذي يريد أن يكتب فيه كل ما يدور عليه من القضايا، فيتبين له إذ ذاك ما ينبغي أن يقدّمه من أصول وما ينبغي أن يؤخّره من فروع، فيدخل في بناء كتابه كما يبني المهندس عمارته حتى كأن عمله البنيان المرصوص الذي يشد بعضه بعضاً؛ ولهذا، لا تنفع أبداً قراءة مثل هذا العمل بتصفحه في أواسطه أو أطرافه أو بالقفز على فقراته، بل ينبغي قراءته من أوله إلى آخره والتدرج فيها خطوة خطوة، حتى تهتدي إلى طريقة توالد بعضه من بعض وتقف على الأدلة التي يبرهن بها على قضاياه انطلاقاً من مقدماته؛ فكل كتبي، بل مقالاتي على قصر بعضها، تجدها مكتوبة بطريقة استدلالية كأن الواحدة منها نسق مستقل بنفسه، إذ لا أدخل في الكتابة إلا بعد أن أكون قد حصَّلت موضوعي تمام التحصيل، ولا يبقى لي إلا أن أقدّمه عقلياً للقارىء، أي أقدّمه على مقتضى العلم؛ أما طريقة اكتشافي لحقائق موضوعي، كاهتدائي لهذه الحقيقة أو تلك في الزمن كذا أو في الظرف كذا أو بالشكل كذا أو للسبب كذا، فأحتفظ بها لنفسي وتذهب عن ذاكرتي بعد حين، لأن الذي يهم بناء العلم ليس هو مرحلة الاكتشاف التي قد تهم تأريخه على الأكثر، وإنما مرحلة الاستدلال؛ لكن الحاصل في الكتابة الفلسفية العربية المعاصرة هو على الإجمال اتباع طريقة الاكتشاف، فيقع أصحابها في التأريخ

للأفكار بدل التأسيس لها؛ والطريق الاستدلالي أَجْهَدُ للنفس من الطريق الاكتشافي، لأنه ثمرة عمل ثان من فوق عمل أول، وأَجْهَدُ للعقل منه، لأنه يحتاج إلى فهم ثان من قَبْله فهم أول.

● أشعر أحياناً بأن النزعة المجهرية المصوّرة بلغة منطقية صارمة والعامرة بهواجس التحقيق والتأصيل قد تمنع عدداً كبيراً من المثقفين غير المتخصصين من الوقوف على المعالم الهامة ومقاصد مشروعكم... أخشى أن يتحدد أو ينحصر حضوره فيما هو نخبوي أكاديمي؟

ـ قد يرى البعض أن الكتابة تقتضي من صاحبها الجمع بين مخاطبة الجمهور والمشاركة في همومه، لكن في ظني أن هذا غير صحيح، فقد يشارك الكاتب في هموم الجمهور من غير أن يكون خطابه مفهوماً من لدن العموم، فقد يتناول هذه الهموم بطرق دقيقة لا يدركها إلا الخاصة، لأن معرفتها والتمكن من أسبابها لا يتأتّيان إلا بدقيق الطُرق، مما يدل على أن الكاتب بين أمرين: إما أن ينشىء كتابة تخاطب الجمهور، فتكون الاعتبارات العلمية والمنهجية فيها أمراً عَرَضياً، بل قد يصير إلى تملّق الجمهور في آرائه وأهوائه، فينتهي بالانصراف كلياً عن هذه الاعتبارات، وإما أن يضع كتابة تطلب بناء المعرفة وتسعى إلى الظفر بالحقيقة، فيحرص فيها على إقامة الشرائط العلمية والمقتضيات المنهجية، وحينئذٍ لا يطيق فهمَها إلا ذوو الاختصاص وقليل من القراء المتابعين لتطور المعرفة. والشاهد على ذلك الكتابة العلمية في مختلف شعب المعرفة، فهي لا تخاطب الجمهور مع أنها تبلغ الغاية في المنفعة لهم؛ لكن المؤسف في الأمر هو أن بعض الكُتاب الذين ليس في طاقتهم إلا إنشاء كتابة

موجَّهة للجمهور، توَهَّموا في أنفسهم وأوْهموا غيرهم بأنهم يكتبون كتابة علمية صريحة تفيد العامة كما تفيد الخاصة؛ والواقع أن الكاتب ما أن ينشغل باستخدام وسائل الإعلام الكاسحة لنشر أفكاره وفرض سلطته الإعلامية، حتى تضعف كتابتُه عن النهوض بأسباب العلم وتَركن إلى التوسّل بأسباب التزلّف إلى الجمهور التي تمليها الظروف الخادمة لمصالحه.

ولا أظنني قادراً على الدخول في مسالك التدليل على آرائي في تكامل التراث لو أني قيَّدت نفسي بمخاطبة الجمهور؛ فلو أني ألزمت نفسي بذلك، لما استطعت أن أتعدّى في هذه المخاطبة طور تبليغ الجمهور مجملِ النتائج التي توصلت إليها، فيتلقاها كما لو كانت تقريرات تحكُّمية لا مطالب مدلَّلَة؛ والصواب أن يقال بأن للجمهور خطابَه وللبحث العلمي خطابَه، وشتان بين الخطابين ولو أنه يجوز نقل بعض الحقائق العلمية إلى الجمهور في خطاب تقريبي يحذف منها أدلتها ويصرف عنها بناءاتها، وقد تختص فئة من الكتاب في هذا الخطاب التبسيطي الذي لا يمكن أن يَسُدَّ مَسَدّ الخطاب العلمي، غير أنه إذا جاز أن يتوجه الكاتب إلى الجمهور ليخاطبه بما قد يحفظ مستواه أو حتى ينزل به، فكذلك يجوز أن يتوجه إليه ليخاطبه بما قد يعلو بمستواه، أما أنا فقد آثرت أن أرفع مستوى القارىء على أن أضع مستوى الخطاب العلمي.

● نعم، تتحدثون في كتابكم عن عقلانيات متعددة وليست عقلانية واحدة، أين يتجسد هذا التعدد؟ هل يمكن الحديث عن فلسفة برهانية؟

ـ حقاً، لا يكاد يخلو كتاب من كتبي من الإلحاح على

هذا التعدد في العقلانيات، بناءً على أمرين: **أحدهما**، معطيات علمية لا ينازع فيها إلا مكابر، **والآخر** مسلَّمة أساسية خاصة بي، وهي أن العقل فعلٌ وليس ذاتاً؛ والغرض من هذا الإلحاح هو بالذات تحرير الفكر العربي من التبعية لعقلانية فكر غيره وجعله يجتهد في وضع عقلانية من عنده؛ بل لو أنكم تأملتم في كتبي قليلاً بصدد هذه المسألة، لوجدتم أن تقريري للتعددي العقلاني يزداد قوة من كتاب إلى كتاب.

فمثلاً في كتابي **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ركَّزت على وجود عقلانيتين اثنتين على الأقل هما: «العقلانية البرهانية» التي تحكُم الممارسة العلمية داخل المختبرات والمصانع والمراصد والمؤسسات الأكاديمية، وينضبط بها الخطاب العلمي عموماً، والتي لا أثر لها في الحياة اليومية؛ و«العقلانية الحجاجية» التي تحكُم علاقات التعامل اليومي بين الناس والتي ينضبط بها الخطاب الطبيعي عموماً؛ وبناءً على هذه التفرقة، أجيب عن سؤالكم هل يمكن الحديث عن فلسفة برهانية؟ فإذا كان المقصود بالفلسفة البرهانية فلسفة تكون عبارة عن جملة من الأدلة التي تستوفي نفس المقتضيات المنطقية التي تستوفيها الأدلة في العلوم الدقيقة، فلا وجود لمثل هذه الفلسفة على الرغم من أنف مجموعة الفلاسفة من أمثال «أرسطو» و«ابن رشد» و«ديكارت» و«سبينوزا» و«لايبنتز»، نظراً لأن اللغة الفلسفية ليست أبداً لغة علمية، حتى يصح أن نقول بأنها تستعمل الأدلة العَصِيَّة ذات الصبغة البرهانية، وإنما هي لغة طبيعية، ولا ارتياب في أن اللغة الطبيعية لا تستخدم إلا الأدلة الطِّيعة ذات الصبغة الحجاجية، فيلزم أن تكون الفلسفة خطاباً حجاجياً صريحاً، لا خطاباً برهانياً كما ادعى

هؤلاء وأتباعهم من المقلِّدة؛ ومن السهل على كل واحد له **إلمام** بأسرار الأدلة أن يتبيَّن بسهولة الجوانب التقنية التي **تجعل** من الدليل الفلسفي دليلاً حجاجياً خالصاً؛ وليس في **الصفة** الحجاجية للفلسفة ما يُحط من قدرها، بل، على **العكس** من ذلك، يجعلها أغنى مضموناً وأقدر على أن تنفذ **في** الأمور اليومية وأن تتفاعل معها، بحيث يمكنها أن تستمد **منها** أسباب التجدد والإبداع.

أما في كتابي: **العمل الديني وتجديد العقل**، فقد ميَّزت بين عقلانيات ثلاث:

أولاها «العقلانية المجرَّدة»، وهي العقلانية التي ما زالت تحمل آثاراً من كثافة الحس، هذا في نقض تام للرأي الشائع عند العامة من الناس وعند الخاصة من الفلاسفة، والذي يقول بأن العقلانية المجردة منفصلة كلية عن الحس؛ والصواب أن العقلانية المجردة لم تتجرد إلا من مضامين الحس، أما الصور أو الأشكال التي تقارن هذه المضامين الحسية، فإنها تُبقي عليها إبقاءً، بحيث تكون هذه العقلانية عبارة عن جملة البنيات ذات الأصل الحسي، وتدخل فيها «العقلانية البرهانية» بكاملها وجزء من «العقلانية الحجاجية».

وثانيها «العقلانية المسدَّدة»، وهي التي تتولد من الدخول في الممارسة العملية، ولا سيما تلك التي تُحصِّل اليقين في نفع المقاصد التي تسعى إلى تحقيقها، ويدخل فيها الجزء الباقي من «العقلانية الحجاجية».

وثالثها «العقلانية المؤيَّدة»، وهي التي تتولد من مزيد التغلغل

في الممارسة العملية، لا سيما تلك التي تُحصِّل اليقين لا في نفع المقاصد التي تتوجه إليها فحسب، بل كذلك في نجاعة الوسائل التي تستعملها لتحقيق هذه المقاصد، وتدخل فيها «العقلانية الإشارية».

وأما في كتابي: **اللسان والميزان،** فقد بلغ قولي بتعدد العقلانيات مداه الأقصى، حتى إني وضعت مصطلحاً جديداً لإفادة هذا المعنى، وهو: «التكوثر العقلي»؛ فقد تبيَّن لي، بما لا يدع مجالاً للشك، أنه ليس في الأفعال الإدراكية فعل أكثر تقلُّباً أو تغيُّراً من الفعلي العقلي، فلا يتقلَّب في مراحل متعددة بالنسبة إلى تاريخ الإنسانية فحسب، بحيث ما كان عقلياً في مرحلة سابقة قد يصير لا عقلياً في مرحلة لاحقة، والعكس صحيح، بل يتقلب كذلك في أطوار مختلفة بالنسبة للفرد الواحد، بحيث ما كان معقولاً عنده في طور ما قد يصير غيرَ معقول في طورٍ غيره، والعكس صحيح؛ ولا يقف الأمر عند حد التغيُّر في الزمان، بل يُجاوِز ذلك إلى التغيُّر في المكان، فقد يكون الشيء الواحد عقلياً في مجال معرفي أو نَسَق منطقي، وقد لا يكون كذلك في مجال معرفي أو نسق منطقي غيرِه، وقد يكون عقلياً من هذا الوجه وغير عقلي من وجه آخر، ولا يلبث أن ينعكس الأمر؛ وأصبحتُ الآن على يقين من أن العقلانيات أكثر من أن تُحصى، ومَن يريد أن يحصيها فهو كمن يريد إحصاء أفعال الإنسانية في كل أزمنتها وكل أمكنتها؛ أما الذي يقول بعقلانية واحدة، فهو كمن يريد أن يجعل أفعال الإنسانية كلها فعلاً واحداً، وهذا غاية الضيق في النظر.

الفصل الثالث

منطقيـات

لا معرفة عقلية تصح بغير منطق مُسَطَّر يضبطها

• يقترن اسم الأستاذ طه عبد الرحمن بالمنطق وفلسفته، هل لكم أن تحدثونا عن سبب أو أسباب هذا الاقتران واختياركم لهذا المبحث الفلسفي؟

ـ إن سبب اقتران اسمي بالمنطق واختياري له ولمناهجه ولفلسفته، مَرَدّه إلى أمرين اثنين:

أحدهما، ممارستي لتدريس مادة المنطق بكلية الآداب بالرباط، فمنذ التحاقي بهذه المؤسسة في سنة ١٩٧٠، أُسند إليّ تدريس هذه المادة التي كان يتولّى تلقينها من قبل المرحوم الأستاذ الكبير نجيب بلدي، فأخذتُ على عاتقي تطوير وضع هذه المادة داخل الكلية، واتخذ هذا التطوير مظاهر مختلفة؛ منها **أولاً** أني استبدلت بدروس المنطق القديم دروساً في المنطق الحديث، وهو عبارة عن لغة رمزية حسابية تأخذ بالمناهج الرياضية، وتبلغ درجة في التدقيق والتجريد تفوق درجة الرياضيات نفسها، مع استيعابها لما صَحَّ من قوانين المنطق الأرسطي في باب البنيات الحملية (أو «منطق التصورات» أو «منطق المفاهيم») وما صَحَّ من قوانين المنطق الرواقي في باب البِنيات القَضَوِية (أو «منطق التصديقات» أو «منطق الجُمل»)؛ ومنها **ثانياً** أني توليتُ تعريب كثير من المصطلحات ومفاهيم هذا المنطق الرياضي، سواء باقتباسها مباشرة من التراث الإسلامي

العربي أم باستلهام مسالك هذا التراث في التعريب، بحيث تأتي مقابلاتي العربية، على حداثتها وجِدَّة مضامينها، وكأنها مألوفة للناطق العربي، إذ تكون سَلِسة على لسانه وقريبة من فهمه؛ ومنها **ثالثاً** أني ناضلت كثيراً من أجل نصاب مادة المنطق ونطاقها؛ فعلى مستوى النِّصاب، أدَّت جهودي المتواصلة إلى الزيادة في حصص المنطق؛ وأما على مستوى النطاق، فقد أصبح تدريس هذه المادة يتناول المواضيع الثلاثة: «مناهج المنطق» و«تاريخ المنطق» و«فلسفة المنطق»، كما صار يتجاوز شعبة الفلسفة إلى شعب أخرى مثل شعبة اللغة العربية وآدابها.

و**الأمر الثاني** الذي يرجع إليه سبب اقتران اسمي بالمنطق فهو تعاطيّ البحث والتأليف في هذه المادة؛ فقد كان موضوع أطروحتي لنيل دكتوراه الدولة يتناول مسألة استخدام أدوات المنطق الحديث في دراسة الظواهر اللغوية، كما ألّفْتُ كتابين: **المنطق والنحو الصوري** الذي يتناول العلاقات بين المنطق واللسانيات، و**في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** الذي جئت فيه بصياغة منطقية رمزية لمنهج المناظرة عند المسلمين، بالإضافة إلى مقالات متعددة إحداها «السببية عند الغزالي من وجهة نظرية العوالم الممكنة» (مجلة **المناظرة**، العدد الأول والثاني)، وفيها أدحض الدعاوى الشائعة حول مفهوم «السببية» عند الغزالي بفضل تحليل منطقي دقيق ومستفيض لهذا الإشكال، تحليل لم يُسبَق إليه..

● يشتغل الأستاذ طه بقوة في مجال الاصطلاح والمفهوم، ما الدافع إلى ذلك؟ أمرجعية منطقية أم مرجعية لسانية؟

ـ صحيح أن وضع المصطلح في الإنتاج الإسلامي العربي الحديث يشغلني كثيراً؛ ولِبَيان أسباب هذا الانشغال أبدأ بالتمييز

بين طورين في ممارسة الاصطلاح: «طور استهلاك المصطلح الأجنبي» و«طور إنتاج المصطلح الإصلي»؛ وقد ظل الإنتاج العربي الحديث مشدوداً إلى مرحلة استهلاك المصطلح الأجنبي، بحيث يتلقَّف أصحابُه المصطلحَ المنقول الذي تكثر عندهم ترجماتُه المتفاوتة في قيمتها العلمية؛ أما مستوى إنتاج المصطلح الأصلي، فلا أظن أنهم قد حصَّلوا تمامَ الوعي بشرائطه، وأقصد بمستوى «إنتاج المصطلح الأصلي» أن يضع الباحث المصطلح من عنده، ويحدد تحديداً كاملاً أوصافه الإجرائية، بحيث تكون له عنده إما فائدة وصفية أو تحليلية أو تفسيرية؛ والحال أنه لا يمكن أن يبلغ الباحث هذه المرتبة إلا إذا اكتسب القدرة على ممارسة «التنظير»، بمعنى أنه حصَّل الملكة المنطقية التي تؤهله لبناء المناهج والنظريات والنماذج بحسب حاجته.

لذا، أخذت على عاتقي أن أقتحم مرحلة إنتاج المصطلح على المستوى الفلسفي والمنطقي، وألزمت نفسي في ذلك بالمعايير التالية:

أ ـ أن أعمل بأحدث الضوابط والشروط النظرية والمنهجية في وضع المصطلح العلمي.

ب ـ أن أستثمر الإمكانات التعبيرية والتبليغية التي تختص بها اللغة العربية والتي لم تقع الاستفادة منها على مستوى الإنتاج الفلسفي.

ج ـ أن أراعي التوجّهات العَمَلية للتراث الإسلامي العربي، هذه التوجّهات التي تجعل له خصوصيّة معيّنة.

والراجح أن الآخذ بهذه المعايير يكتسب القدرة على إنتاج

فكر فلسفي متجدِّد ومتميِّز، إذ يستقلّ عن ملاحقة المصطلحات الأجنبية؛ فمثلاً، لا يتكلم في هذا المفهوم أو ذاك، لأن الغير تكلم فيه، بل يُنشىء من عنده مفاهيم لم يَسْبق إليها هذا الغير، مفاهيم لا تقل إجرائيّة ولا إنتاجيّة عن المفاهيم التي نقلها عنه؛ وإذا حدث أن تكلم في المعاني المنقولة كـ «الحداثة»، فليس من الضروري أن يأتي حديثه عنها على الوجه الذي أتى به عند المنقول عنه، فيجوز أن يستحدث بصددها قِيَماً ومعاني تُوجِّه خروجنا من التخلف من غير أن تكون هذه القيم والمعاني هي التي أخرجت الغرب إلى الحداثة، ولا أن يكون معمولاً بها في مجتمعاتهم.

أما ملاحقة المصطلح الأجنبي، فتحول دون فعاليته وإنتاجيته داخل نطاق الممارسة الفكرية التي وَفَد عليها، ذلك أن هذا المصطلح يبقى حاملاً لآثار أصله الأجنبي وداخلاً في شبكات معرفية مرتبطة بهذا الأصل، بحيث يحتاج مستعمله العربي إلى إحضارها في ذهنه كلما اشتغل به، فيبقى غير قادر على الإبداع بواسطته؛ أضف إلى ذلك أن المقابل العربي قد يدخل في سياق من العلاقات المعرفية والاستدلالية تنأى به عن المقوِّمات المعرفية للمصطلح الأجنبي، فيجد مستعملُه نفسه مضطراً إلى أن يلتمس ما تجود به ممارسة المصطلح الأجنبي في أصله، ومجدداً هذا الالتماس كلما ظهر وجه من وجوه إنتاجية هذا المصطلح داخل سياقه الأصلي.

● اقترن المنطق عند البعض في تاريخ الممارسة الفكرية الإسلامية بتهمة «الزندقة»، فما رأيكم في هذه الأحكام؟

ـ حقاً، لقد شاع التحامل على المنطق قديماً، ولا أخفيكم

أن هذا التحامل ما زال موجوداً عند بعضهم حتى الآن بدليل منع تدريسه في بعض الجامعات العربية الإسلامية؛ وقد طارت في الناس القولة: «من تمنطق فقد تزندق»، وقد يكون لهذه القولة بعض المبرّرات، منها دخول المنطق القديم تحت اسم الفلسفة، بحيث يكون المقصود بهذه القولة هو: «من اشتغل بالفلسفة، فقد تعاطى للزندقة»، ومعلوم أن الاشتغال بالفلسفة ظل مَبْعثَ الشُّبُهات ومثار الاعتراضات؛ ومنها أيضاً مخالفة بعض المتمنطقين من القدامى لضوابط «المجال التداولي» الإسلامي العربي؛ ونقصد بها جملة المبادىء والقواعد العامة التي تضبط العقيدة واللغة والمعرفة، والتي يشترك في التسليم والعمل بها كُلّ المنتسبين إلى المجتمع الإسلامي العربي؛ فعلى مستوى العقيدة، حاول بعض الفلاسفة، بحجة الاستناد إلى المنطق البرهاني، إثبات أفكار تخالف الشرع الإسلامي مثل «قِدَم العالم»، و«عدم معرفة الله للجزئيات»، تعالى الله عما يصفون. أما على مستوى اللغة، فقد سلك بعضهم مسالك في التعبير تَخْرُج عن عادات العرب في البيان والإيجاز؛ وأما على مستوى المعرفة، فقد تكلم بعضهم في أمور ليس تحتها عملٌ ولا وراءها منفعة ولا تستند إلى أصول الشرع.

والحق أن المواقف ـ سواء تلك التي تُناهِض المنطقَ أو تلك التي تسيء استعمالَه، فتَخرُج به عن مقتضيات التداول الإسلامي العربي ـ تدل على عدم تبيُّن أصحابها لطبيعة علم المنطق ومناهجه، فليس هو أكثر من «جملة من الآليات الاصطناعية التي تفيد في الترتيب والتركيب والتنظير»، ولا تعلُّقَ له أصلاً بصحة العقيدة أو فسادها، وقد تَفطَّن بعض علماء المسلمين من أمثال الغزالي إلى هذه الحقيقة؛ فالمنطق

في حدّ ذاته براء من «الزندقة»، وإنما الزندقة فيمن وظفه توظيفاً مغرضاً، ووجهه توجيهاً مخالفاً للشرع الإسلامي؛ وإذا نحن وضعنا في الاعتبار الوظيفة «الأداتية» للمنطق، فلا يسع أحداً أن يُنكر أنه يَمدُّنا بأجهزة للتحليل والتركيب ليست فوقها أجهزة دقةً وضبطاً وعمقاً. أضف إلى هذه الحقيقة الأولى، حقيقة ثانية، وهي وجوب استخدامه في بيان مقاصد الشرع، ذلك أنه لما كانت الأدوات المنطقية لا تَعْدِلُها أدوات في ضبطها ودقتها، فإن استخدامها في معرفة مضامين النصوص الشرعية يُمَكِّن من الوقوف على حقائق ودقائق قد لا تتأتّى بغيرها متى كان الذي يستخدمها يهتدي بهدى الشرع، بحيث يصح أن نقول: «إن مَن تشرّع وتمنطق، فقد تحقق».

● يمكن أن نقول إنكم أبو المنطق في المغرب، السؤال هو كالتالي: كيف يمكن أن نوظّف الآن المنطق معرفياً وتربوياً؟ لماذا لا نُعلِّم التلاميذ المنطق إلا في البكالوريا، في حين من المفروض أن نعلِّم التلاميذ المنطق وعلم الاستدلال منذ نعومة أظافرهم؟

ـ أشكر لكم هذا الموقف الإيجابي والواعي من المنطق، لكن الموقف الغالب على الجمهور هو الموقف السلبي منه، إن لم يُكِنّ بعضهم له ولأهله العداء، معلِّلاً موقفه منه بحجج ثلاث باطلة:

الحجة الأولى أسمّيها، «حجة اختيارية المنطق»، وأعني بها أن يقول القائل بأني مخيَّر بين أن أمارس المنطق وأن لا أمارسه؛ والحقيقة أن المنطق ليس خياراً، بل هو اضطرار لكل ذي عقل، لأن العقل لا يكون بغير منطق؛ ومَن ادّعى ذلك، فإما أنه لا عقل له، أو لا يعقل ما معنى العقل.

أما **الحجة الثانية**، فأسمّيها «حجة جزئية المنطق»، وهي أن يقول القائل بأن المنطق موقوف على منطقة معرفية معينة، أي أن للمنطق نطاقاً مُحدَّداً لا يتعداه، كأن تُمارسه في مجال العلم والفلسفة، ولا تقبل ممارسته في مجال الفقه والسياسة، وهذا في غاية الفساد، لأنه ليس هناك مجال يمارَس فيه العقل إلا ويحتاج إلى منطق ينضبط به.

وأما **الحجة الثالثة**، فأسمّيها «حجة كمالية المنطق»، والمراد بها أن يقول القائل بأن المنطق عبارة عن تَرَفٍ أو زينة تُحسِّن بها كلامك أو كتابتك إن شئت، بحيث لا ضرر ولا حرج في ترك هذه الزينة في الكلام، ولا في الكتابة؛ وهذا كذلك مردود على المُحتَجّ به، فكما أنه لا يمكن أن نعتبر العقل أمراً تحسينياً، فكذلك لا يجوز أن نعتبر المنطق مجرد وسيلة تحسينية.

فما معنى المنطق إذن؟ معناه بكل بساطة أن كل شيء تُفكِّر فيه أو تُعبِّر عنه تحتاج فيه إلى طريقة يتم بها هذا التفكير أو هذا التعبير، وهذه الطريقة لها قوانين تضبطها حتى إذا توسَّل بها المتوسِّل، جاء تفكيره أو تعبيره مستقيماً، وإذا خرج عنها، جاء معوجاً، بحيث يكون تعلُّمها فرض عين لا فرض كفاية، حتى يكون العقل سليماً ومصيباً، وإلا فلا سلامة في العقل ولا إصابة؛ وهذه الطريقة في التفكير والتعبير هي بالذات ما ندعوه بالمنطق، ولا شيء سواها؛ وكل مَن يمدح العقل ويقدح في المنطق يكن متناقضاً، فكما لو أنه قال: «أنا ذو منطق ولستُ ذا منطق» أو قال: «أنا عاقل ولستُ عاقلاً»؛ فتبيّن أنه لا بد من إقرار الممارسة المنطقية في جميع مستويات التفكير ومستويات التعبير ومستويات السلوك منذ نعومة الأظافر حتى سن الكهولة، بل حتى نهاية عمر الإنسان.

• أصبحت بعض الكشوفات العلمية وخاصة الفيزيائية تدحض بعض ثوابت المنطق الصوري، فمثلاً نجد في آخر اكتشاف للفيزياء النووية أن الشيء الواحد قد يكون موجوداً في مكانين في نفس الوقت، وهذا ضرب لمبدإ عام التناقض باعتباره أحد قوانين الفكر التي كانت تُعتبر من ثوابت الفكر البشري، فكيف تقيّمون الآن المنطق الصوري؟

ـ أَلْفِتُ انتباهكم إلى أن التسمية: «منطق صوري» تسمية مضلِّلة نسبياً، لماذا؟ لأنها توهم بأن المنطق جامد لا يتطور؛ والحقيقة أن المنطق مرَّ بأطوار متعددة، وأقول لكم بأن ما يشهده المنطق اليوم من تطورات لا طاقة للفرد الواحد بالإحاطة بها، إذ أصبحت هناك أنواع كثيرة من الأنساق المنطقية في شتى مجالات المعرفة، حتى المجالات الأدبية، يبطل في بعضها هذا المبدأ أو ذاك من المبادىء التي كنا نَعدُّها مبادىء عقلية نهائية لا يمكن الخروج عنها مثل «مبدإ الهوية» و«مبدإ عدم التناقض» و«مبدإ الثالث المرفوع»، كما هو الأمر بصدد ما يُعرف بـ «المنطق المجانب للاتساق»، وهو منطق حسابي نستغني فيه مثلاً عن مبدإ عدم التناقض، أي نجعل من مسلّماته مسلمة تجمع بين النقيضين.

وعلى هذا، فلا يمكن القول بأن هناك مبادىء ثابتة تكون بمنزلة مبادىء العقل دون غيرها؛ إنما الشيء الذي يَبْقَى ثابتاً **هو أنك عندما تختار مسلّماتك وتختار قواعدك للاستنتاج من هذه المسلّمات، ينبغي لك الالتزام بها إلى النهاية في ترتيب** النتائج عليها؛ فحينئذٍ، لا يبقى للعقل من معنى إلا كونه عبارة عن التقيّد بالنسق الذي تختاره؛ فالعقل إذن عقول لا بالمعنى

القومي أو بالمعنى الفردي، وإنما بالمعنى الإجرائي، أي أن كل نسق هو عقل، فتعدد العقول بتعدد الأنساق؛ لذلك، ما فَتِئْتُ أُذكِّر في كتبي باستمرار أن العقل ـ على خلاف ما جرى به الاعتقاد عند العامة والخاصة على حد سواء ـ ليس ذاتاً قائمة في الإنسان، وإنما هو فعل من الأفعال يَصدُر عن الإنسان، كما يصدر عنه السمع والبصر والكلام، فليس هناك أي معيار مادي أو علمي يُثبت لي أن فيك ذاتاً مستقلة اسمها العقل؛ كل ما يوجد هو «أنت، هذا الإنسان الذي أُكلِّمه ويكلّمني، ومعك مختلف المظاهر الإدراكية التي تَصْدُر عنك، وهي متعددة»؛ وهذا الرأي يؤيده ما نراه من تطور الأفعال وثبات الذوات، فلو كان العقل ذاتاً ثابتة، لما تطور، لكن متى تطور وبوجوده لم يتطور بها السمع والبصر، فلا بد أن يكون فعلاً، بل أن يكون أدلّ من غيره على الصبغة الفعلية.

● كيف كان نقد ابن تيمية لمنطق «أرسطو»؟

ـ لم يكن ابن تيمية منطقياً عادياً، بل كان منطقياً مجدِّداً، إذ نازَع في كثير من الأصول المقرَّرة في منطق «أرسطو»، واجتهد في وضع منطق جديد هو إلى التداول اليومي أقرب منه إلى اللغة الفلسفية المجرَّدة؛ وإنه ليحزنني كثيراً أن الفكر المنطقي التَّيْمي لم يُستثمَر قط لا من لدن من ينتصرون له من السلفيين، ولا من لدن خصومه من غير السلفيين؛ والرجل، حقيقة، أتى بنظَرات في المنطق تستحق أن نقف عندها، ونعطيَها حقها من التحليل؛ إن عطاءه في المنطق أكثر تجديداً من كلِّ عطاءات المناطقة الذين تقدَّموه، بما فيهم كبار الفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا، لأن هؤلاء ظلّوا جميعاً حبيسي

أصول «أرسطو»، وما جاءوا به من جديد بقي متمسّكاً بهذه الأصول، في حين أن ابن تيمية حاول أن يضع أصولاً لمنطق جديد يستبدلها مكان الأصول التي اعتمدها «أرسطو»؛ فمثلاً، اعترض على أن يكون القياس مركباً من ثلاثة حدود وثلاث قضايا، وجعل من اللزوم العلاقة التي يتحدّد بها موضوع المنطق؛ فهذه الأمور وغيرها كثير لم يستثمرها السلفيون في وضع نظرية في المنطق الإسلامي، لأنهم لم يعقلوا كثيراً من منطقه واكتفوا باجترار كلامه، فضلاً عن أنهم لم يكن لهم زاد منطقي حديث يسمح لهم بمعرفة مقدرة ابن تيمية في ذلك المجال والعطاء الذي أتى به؛ وأما غير السلفيين، فلم يكن لهم، هم أيضاً، نصيب كاف من المنطق، فضلاً عن أن موقفهم العقدي من ابن تيمية حَجَبهم عن الاستفادة من هذا الجانب؛ والحق أن منطقه منطق عملي تَجْرِيبي حي، لا منطق صوري جامد كمنطق «أرسطو».

● نلاحظ أثناء تعاملكم مع بعض الإشكاليات الفلسفية أو اللسانية أو المنطقية حضور أدوات وآليات علم الأصول، لماذا هذه الأدوات؟

ـ سؤالكم دقيق، نعم المنهجية الأصولية حاضرة في إنتاجي حضوراً بارزاً، وذلك للأسباب الآتية:

أولها، أني أعدُّ هذه المنهجية هي العطاء المنطقي الإسلامي غير «الأرسطي» البارز في عموم التراث الإسلامي العربي؛ وفي هذا المضمار، ينبغي فهم قولي في **اللسان والميزان** بأن علم الأصول جزء من المنطق على عكس ما قال

الغزالي، إذ جعل المنطق جزءاً من علم الأصول.

والثاني، أن هذه المنهجية أسهَمَت في دراسة الظاهرة الخطابية بما يُثير الإعجاب، وتضمنت أدواتٍ علمية ما زالت تحتفظ بفائدتها الإجرائية.

والثالث، أن هذه المنهجية ذات طابع موسوعي، حيث تتداخل فيها علوم متعددة وتتعاضد فيما بينها، حتى كانت أوسع المنهجيات الإسلامية على الإطلاق.

والرابع، أني أقصد في أبحاثي المختلفة إلى تجديد واستئناف العطاء المعرفي الإسلامي؛ ومعلوم أن مثل هذا الاستئناف يقتضي الصلة بالعطاء المعرفي الماضي من غير جمود عليه، وما وجدت في جوانب المنهجية الإسلامية عموماً، أصلح للقيام بهذه الصلة من المنهجية الأصولية، لِمَا تتميز به من إبداع وتكامل وانفتاح.

الفصل الرابع

لسانيات

لقد كان تمرّسنا بلغات متعددة عاملاً حاسماً
في تبيان الآثار الواضحة التي تخلفها بنيات اللغة
التي يتكلمها الفيلسوف في مذهبه الفكري والعقدي

● **د. محمد العمري: نطلب من الدكتور طه عبد الرحمن في البداية الحديث عن مشروعه العلمي، والمراحل التي خطاها في سبيل إنجازه، وآفاق البحث المستقبلي في موضوع الدراسات المنطقية واللسانية.**

ـ في الجواب عن سؤالكم بصدد مشروعي العلمي يمكن القول بأن هذا المشروع يتحدد بواقع البحث في التراث الإسلامي العربي، وبالخصوص في المناهج العلمية التي تميّز هذا التراث؛ فقد سيطر على هذا البحث اتّباع منهجيات لا نسلّم بصلاحيتها للأسباب التالية:

١ ـ **إنها منهجيات مَنْقُوَلَةٌ لا مَوْصُولَةٌ**؛ وأقصد بذلك أنها لا تستوفي الشروط المنطقية للموضوع الذي تُنْزَلُ عليه؛ ووجه عدم استيفائها لهذه الشروط:

أ ـ إنها مستعارة من مجالات معرفية مغايرة لهذا المجال الذي تُسَلِّطُ عليه تسليطاً من غير مراجعة صفاتها الإجرائية ومراعاة الخصوصيات المنطقية لهذا المجال.

ب ـ إنها مقطوعة عن أسباب التراث، بل تثويره من حيث عجزها عن سلوك طرق كفيلة بمد هذا التراث والاستمداد منه.

٢ ـ **إنها منهجيات مَدْخُولَةٌ لا مكمولة**: وأقصد بذلك أن

فيها فساداً منطقياً، ويظهر هذا الفساد في الجوانب التالية:

أ ـ إنها أخلَّت بصفة عامة بشروط النص المكتوب؛ فلما كانت تستند أساساً في أحكامها على «النصوص المكتوبة» بصفة عامة، كان يلزمها أن تُوَفِّيَ الشروط اللغوية والمنطقية «للنص المكتوب» حَقَّهَا، بينما نجدها قد تعاملت مع هذه النصوص كما لو كانت موضوعات مادية وخارجية، مثلها مثل الظواهر التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية.

ب ـ إنها أخلت بصفة خاصة بالشروط المنطقية للنص الإسلامي، فقد غفلت عن تَشبُّع الفكر الإسلامي في كل ميادينه بأدوات الاستدلال المنطقي وأساليب المناظرة، وعن ممارسته لهما بدقة فائقة ومهارة نادرة، بحيث لا نظن إمكان فهم هذا الفكر حق الفهم وتفهيمه حق التفهيم من غير استخراج آليات البناء الاستدلالي لهذا الفكر.

ج ـ إنها أدّت إلى الاعتقاد بإمكان الاستغناء عن كل تكوين نظري منطقي، مما جعل الأبحاث تقع في عيوب شنيعة، منها: عدم التخصيص، أي إطلاق العنان للتعميمات المتسرعة، وعدم التنسيق، وهو الخوض في شتات من القضايا المفككة، وعدم التركيز، وهو الاندفاع في سيل من الكلام النافل.

ويستهدف مشروعنا أن تَسْلَمَ مناهجنا من هذه النقائص التي تندرج تحت عَيْبَيْنِ اثنين سميناهما: النَّقْلَ والدَّخْلَ؛ فأردنا أن تكون هذه المناهج، من ناحية، موصولة بالنصوص الإسلامية، بمعنى أننا نأخذ بما أخذ به أهلها من طرق لغوية منطقية في طروحاتهم وتحليلاتهم، وفي دعاويهم واعتراضاتهم، وذلك كله

مع اعتبار الفارق التاريخي بيننا وبينهم؛ فإن كانوا قد أخذوا بأساليب المنطق الذي عاصروه وهو المنطق الأرسطي، وبأساليب الحجاج الكلامي الذي اصطنعوه، فإننا من جانبنا نأخذ بطرق المنطق الرياضي الحديث، وطرق نظريات الحجاج المعاصرة.

كما أردنا، من ناحية ثانية، أن تكون هذه المناهج مكمولة تناسب في خصائصها خصائص الموضوع الذي تنصبّ عليه؛ فالموضوع التراثي كما ذكرنا مَبْنِيٌّ بناءً لغوياً منطقياً، ولا يمكن وصفه وصفاً كافياً ولا تعليله تعليلاً شافياً إلا إذا كانت الوسيلة الواصفة ذات طبيعة لغوية منطقية، وهذا بالذات حال الوسيلة التي اتخذناها.

كما قصدنا بهذه المناهج تمام التحقيق للنص التراثي، بمعنى الوقوف عند جزئيات مسائله، وتحليلها بأقصى ما يمكن من التأني والتدقيق من غير حذف مسبق، ولا توجيه مبيَّت لأية جزئية من جزئياته؛ وأخذنا على أنفسنا ألا نشتغل بالحكم على هذا التراث إلا بعد أن يتوافر لنا هذا التحليل الذي لا بد من إنجازه قبل إصدار أي حكم، سالكين في ذلك مسلكاً مخالفاً لما سار عليه جل الباحثين في التراث، الذين وقعوا بسبب انعدام هذا التحليل، وضغط الحاجة «الأيديولوجية» لوضعيتهم، إما في مدح التراث أو القدح فيه، أو الاستغناء به أو الاستغناء عنه.

ولقد كانت الخطوة الأولى التي خطوناها في هذا الباب هي أن كشفنا عن الأصول اللغوية للمعاني الفلسفية[١]، فقد

---

(١) انظر كتابنا **اللغة والفلسفة** (بالفرنسية): Taha Abderrahmane, *Langage et philosophie* (1977).

كان تمرُّسنا بلغات متعددة عاملاً حاسماً في تبيان الآثار الواضحة التي تخلِّفها بنيات اللغة التي يتكلمها الفيلسوف في مذهبه الفكري والعقدي؛ فصرنا إلى القول بنسبية المعاني الفلسفية، أي أن الفلسفات التي نُقِلت وتُنقَل إلينا محدودة في أبعادها العالمية، وينبغي تبيّن الجوانب الخاصة فيها والمعلولة بلغة الفيلسوف قبل الإسراع إلى اعتناقها وتبنّي الدعوة إليها والدفاع عنها.

كما دعونا إلى ضرورة إنشاء فلسفة إسلامية عربية، تشترك بنية اللغة العربية في بناء مضامينها، بالإضافة إلى المضامين الفكرية والعلمية العامة، بل قُلْنا بضرورة توجيه هذه البنية اللغوية التبليغية لتلك المضامين.

وليس في هذا القول ما يحمل على الاعتراض علينا بأننا نريد، من ناحية أولى، حصر الفكر الفلسفي في البنية اللغوية، ومن ناحية أخرى، استبعاد الأخذ بالفلسفات المختلفة: ذلك أنه لا مدلول للبنية اللغوية عندنا إلا من حيث إمكاناتها في إغناء المعنى الفلسفي بوجوه خاصة مناسبة لأساليب التعبير في هذه اللغة، ومن حيث إمكاناتها في الوفاء بغرض التأثير والإقناع، ومن حيث قدرتها على استنهاض الهمم للعمل بما تم الاقتناع به، إذ لا نفوذ لمضامين مقطوعة الصلة بهذه البنية؛ كما أن هذا الموقف لا يتعارض مع إمكان الاقتباس والاستفادة من فلسفات الغير متى عَلِمْنا وجوه التغيير أو التحويل في المضمون الذي يَخْضَعُ له المنقول الفلسفي بسبب إنزال البنية اللغوية عليه.

أما الخطوة الثانية التي خطوناها في بناء مشروعنا فهي

الابتداء في دراسة البنية الاستدلالية للنص التراثي، وبالخصوص النص الكلامي[٢]، مستندين في ذلك إلى أحدث ما ظهر في مجال «نظرية تحليل الخطاب» و«نظرية الحجاج الجدلي»؛ ومما حاولنا إبرازه في هذه الخطوة هو إمكان بناء نموذج خطابي علمي عربي، أي نموذج يُوظف، في استفادته من نظريات التحليل الخطابي والحجاجي الحديثة، الإمكانات التبليغية والبيانية للّغة العربية مع تعديل في هذه النظريات الخطابية والحِجاجية يناسب هذه الإمكانات البيانية المميَّزة للّسان العربي.

وواصلنا جهودنا في تطبيق منهجنا اللساني المنطقي على قطاعات مختلفة من التراث؛ وإذا اكتملت لنا هذه التحليلات والتطبيقات، أمكننا الاتجاه إلى وضع اللَّبِنَات النظرية التي تؤسس المنهجية الإسلامية الآخذة بأسباب البيان العربي.

أولاً: الأسئلة اللسانية

● **د. حمو النقاري: ما هي الفروق الرئيسية بين المستويات الثلاثة: التركيب والدلالة والتداول في المقاربة اللغوية؟ وأي مستوى من هذه المستويات يمكن أن يعد أصلاً؟**

ـ الحق إن هذا التقسيم الثلاثي انتقل من المنطق إلى اللسانيات، فقد ميّز شارل موريس (Charles Morris) في كتابه: **أسس نظرية الرموز** (سنة ١٩٣٨) بين عناصر ثلاثة تدخل في تحديد «الرمزية».

---

(٢) انظر: طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** (الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧).

* الرمز من حيث هو علامة.

* الرمز من حيث هو دلالة.

* الرمز من حيث هو مَحَلٌّ للتأويل من لدن المستمِع.

وهذا التمييز للعناصر الثلاثة يمكِّن من التمييز بين:

* المستوى الذي نقوم فيه بدراسة العلاقات الصورية بين الرموز بعضها ببعض.

* والمستوى الذي نعالج فيه علاقة الرموز بالموضوعات التي تدل عليها.

* والمستوى الذي ندرس فيه علاقات الرموز بالمؤوِّلين لها؛ وقد أطلق «موريس» على المستوى الأول اسم المستوى التركيبي أو «التركيبيَّات» (Syntax)، وعلى المستوى الثاني اسم المستوى الدلالي أو «الدلاليات» (Semantics)، وعلى المستوى الثالث اسم المستوى التداولي أو «التداوليات» (Pragmatics).

ثم انتقل هذا التقسيم الثلاثي للرمزية إلى ميدان اللغة على يد المنطقي «كارناب» (Carnap) في كتابه: **مدخل إلى الدلاليات**، فتناوله اللسانيون بالدرس، وقد شملت التداوليات أبواب ثلاثة هي: باب «التداوليات الإشارية»، ويبحث في أسماء الإشارة وغيرها من الضمائر التي تتغير دلالتها بتغيّر ظروف استعمالها أو مقامها أو زمان النطق بها أو مكانه؛ وباب «تداوليات المعنى المفهوم»، ويُعَوَّل في إدراك هذا المفهوم على جملة المعارف المشتركة بين المتكلم والمستمع وعلى قدرة المستمع استخلاص هذا المعنى من المقام؛ وأخيراً باب «تداوليات الأفعال اللغوية»،

وهو يختص بدراسة أغراض الكلام من إثبات وسؤال وأمر ونهي ووعد ووعيد واعتذار وتحذير وغيرها.

وعلى هذا، تكون التداوليات نظرية استعمالية، حيث إنها تدرس اللغة في استعمال الناطقين لها، ونظرية تخاطبية، حيث إنها تعالج شروط التبليغ والتواصل الذي يقصد إليه الناطقون من وراء هذا الاستعمال للّغة.

أما السؤال عما هو المستوى **الأصلي** من هذه المستويات اللغوية؛ فإن كان المقصود بالأصل: **المبدأ المنطقي**، فالأصل هو المستوى التركيبي؛ وإن كان المقصود بالأصل: **الحقيقة الواقعة**، فالأصل هو المستوى التداولي؛ وعلى كل حال، فهذا التقسيم الثلاثي هو تقسيم منطقي متدرِّج في التوسع؛ فـ «الدلالة» أوسع من «التركيب» إذ تزيد عليه بعنصر المدلول، و«التَّداول» أوسع من «الدلالة»، إذ يزيد عليها بعنصر «الناطق»، فتقوم بين هذه المستويات علاقة «استغراق» أو«تَضَمُّن أقوى» بالتعبير الرياضي المجموعي.

● **د. حمو النقاري: إذا كان المستوى التداولي أصلاً، فهل يمكن عدّ التداوليات منهجاً صالحاً وملائماً للبحث في كل الميادين المعرفية التي تساهم اللغة الطبيعية في إنشاء معارفها و«حقائقها» مثل ميادين الفلسفة والمنطق والأدب.. إلخ؟ ثم أين تكمن جدة النتائج التي يفضي إليها هذا التناول التداولي؟**

ـ أعتقد أن المنهج التداولي منهج مناسب للبحث في ميادين المعرفة التي تنقلها اللغة الطبيعية؛ ومن هذه الميادين: الميدان الأدبي، فنظرية تحليل الخطاب هي جزء من التداوليات؛

والميدان الحِجاجي الذي استفاد كثيراً من التحليل التداولي، وخاصة نظرية الأفعال اللغوية؛ والميدان الفلسفي الذي تبادل مع التداوليات الأخذ والعطاء؛ ذلك أن المؤسسين الأوائل للتداوليات اللسانية هم أصلاً فلاسفة، فـ «أوستين» (Austin) صاحب «نظرية أفعال اللغة المباشرة» (أي دلالة المنطوق) فيلسوف من فلاسفة اللغة العادية الإنكليز؛ و«غرايس» (Grice) صاحب «نظرية أفعال اللغة غير المباشرة» (دلالة المفهوم) فيلسوف هو أيضاً؛ وأخيراً «سورل» (Searle) منسق هذه النظرية في نظام متكامل فيلسوف هو الآخر.

وقد تلقَّف اللسانيون هذا الفكر الفلسفي التداولي بشغف ورتّبوا قوانينه وفَصَّلوا مسائله ووسّعوا مجال تطبيقه؛ وقد أخذ اللسانيون المغاربة يعتنون به، وعلى رأسهم زميلي العالم أحمد المتوكل الذي اختص من بينهم في التركيبات التداولية مشغولاً بإقامة أقوى شروط النحو العربي؛ وقد استفدنا بدورنا من الجانب التداولي في الدرس الفلسفي والكلامي، وساهمنا في وضع قواعد تداولية لهذا الخطاب الفكري، وخرجنا فيه بنتائج بلغت من التخصيص والتدقيق درجة لا يمكن أن يؤدي إليها المنهج التاريخي الذي غلب على الدرس التراثي الإسلامي العربي؛ وما أثبتناه من مبادىء المنطق الكلامي[٣] ومن قوانين المعاقلة[٤] شاهد كاف على هذا الضبط والتحقيق في تناول هذا التراث؛ وسوف نتعرض في المستقبل «لواقع الفلسفة» عندنا مقوِّمين الإنتاج المغربي فيها، و«لواجب الفلسفة» كما

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٦٤ ـ ١٦٨.

نتصوره، واضعين أصول «فلسفة بديلة» وشروط «تفلسف» ينزع نزعة تداولية.

وتظهر جدة النتائج التي تتوصل إليها المقاربة التداولية من جهتين: جهة الشكل وجهة المضمون.

١ ـ **من جهة الشكل**: تولّدت هذه النتائج بطريق مضبوط ومنسق، إذ أُنشئت نماذج خطابية مبنية بناءً نظرياً متكاملاً وموفية بشرط الكفايتين: الأخس (وهي الكفاية الوصفية) والأقوى (وهي الكفاية التفسيرية)، بمعنى أن الأحكام والدعاوى البلاغية والأصولية في سياق التداوليات تخرج عن وصف الانعزال والتفكّك والتعسّف الذي كانت عليه قبل هذا السياق إلى وصف الترتيب والتَّعليل والتنسيق.

٢ ـ **من جهة المضمون**: تتصف هذه النتائج بصفات ثلاث هي:

أ ـ **التحصيل**: ساهمت النماذج التداولية في الكشف عن حقائق لم يُسبَق إليها في ميدان البلاغة والحجاج.

ب ـ **التقويم**: مكَّنت هذه النماذج من تجديد النظر في الأبحاث البلاغية والأصولية السابقة، وذلك بالوقوف عند مسائلها التي تستحق الدمج والصوغ، وبمراجعة بعض مسائلها الأخرى التي تحتاج إلى مزيد من إحكام الوصف أو إحكام البناء.

ج ـ **التوسيع**: تعدّت فائدة هذه النتائج الإطار التقليدي للبلاغة والحِجاج إلى قطاع أوسع من الخطاب الطبيعي، بحيث إن الآليات البلاغية والحِجاجية المثبتة في النماذج التداولية

ليست صالحة لوصف أساليب اصطناع التحسين الكلامي وتَعَمُّلِ بديع التأثير على مستوى معين من مستويات الخطاب فحسب، بل أيضاً صالحة لوصف مختلف أساليب الإبلاغ والتبليغ ومختلف طرق الإقناع والاقتناع في كل مستوى من هذه المستويات.

● د. حمو النقاري: هناك موقفان من علاقة النحو العربي باللسانيات؛ موقف يدّعي تجاوز اللسانيات للنحو العربي، وبالتالي إمكان الاستغناء عن هذا الأخير؛ وموقف مناقض يرى كفاية النحو، وبالتالي عدم الحاجة إلى اللسانيات، ما رأيكم في هذين الموقفين؟

ـ من المُسَلَّم به أن يؤدي ظهور اللسانيات الحديثة وتطور مناهجها النحوية إلى اتخاذ مواقف من النحو العربي في سياق هذه المستجدات اللغوية، وأن يقتضي تقويماً للنتائج النظرية والعملية لكل موقف يُتَّخذ من هذا النحو.

حقاً إن للجِدَّة من جهة والتنوّع من جهة أخرى اللّذيْن اتصفت بهما اللسانيات الحديثة أثراً كبيراً في لفت انتباه الباحثين العرب إليها، وعلى رأسهم بعض اللغويين المغاربة؛ فكان من الطبيعي أن يحاول بعضهم عرض جوانب من النحو العربي على محكّ هذه المناهج المستحدثة وأن يسعى إلى تقويم آلياته الإجرائية بحسبها.

لكن مشروع مُعايرة النحو العربي باللسانيات الحديثة يقتضي شروطاً لا بد من استيفائها وإلا خلا هذا المشروع من كل فائدة علمية، ومن هذه الشروط:

١ ـ أن يحيط الباحث اللغوي إحاطة كافية بالنماذج النظرية اللسانية تركيباً وتصنيفاً.

٢ ـ أن يحيط بالأصول النظرية، المنطقية منها والرياضية، التي قامت عليها هذه المناهج والتي تتطلب تكويناً نظرياً في غاية المتانة والتعمُّق.

٣ ـ أن لا يكتفي بالمحاكاة الآلية للنماذج اللسانية الموجودة، بل يجب أن يكون قادراً على اصطناع نماذج من عنده مستوفية للشروط النظرية ومُضاهِية للنماذج المنقولة عن الغرب.

٤ ـ أن يكون عالماً بالنحو العربي مُتَمَرِّساً بأدق آلياته الوصفية والتحليلية، ومُتَحقِّقاً من أسبابه التاريخية وشرائطه النظرية.

وما لم يستجب الباحث اللغوي لهذه المعايير الأربعة: الإحاطة بالمناهج اللسانية الحديثة، والإحاطة بالمناهج النحوية العربية، والتكوين النظري الكافي، والقدرة على بناء هذه النماذج، فلا ثقة بأقواله ولا بأحكامه، لا بصدد ما ينقله على لسان الغرب، ولا بصدد ما يثبته عند لغويي العرب.

وإذا التزمنا هذه المعايير في تقويم المواقف التي اتُّخِذت من التراث النحوي، فسوف نجد أن أصحاب هذه المواقف ما زال لم يكتمل عندهم تحصيل هذه الشروط، إما كلاً أو جزءاً.

وعلى هذا، فالادّعاء بأن النحو العربي قد نفدت طاقته التجديدية، وأنه يجب الاستغناء عنه باللسانيات الحديثة قول لا

مسوغ له، فضلاً عن أن صاحب هذه الدّعوى يُغْفل حقيقة أساسية: وهي أن المقدرة النظرية والمنهجية التي كانت للنحاة العرب القدامى تفوق بكثير مقدرة اللغويين العرب المحدثين، على الرغم من طول الأمد بيننا وبينهم، وعلى الرغم من استحداث آليات وتقنيات متعددة في الدرس اللغوي خلال هذا الأمد الطويل.

أما الادّعاء المقابل، وهو أنه يجب الاستغناء بالنحو العربي وحده والصَّدُّ عن المناهج اللسانية الحديثة، فإن كان المفهوم من هذا الادعاء هو ضرورة اجتناب تسليط أساليب اللسانيات الغربية على النحو العربي، والتطبيق الأعمى للمناهج المُستَحدَثَة عليه، والخروج منهما بأحكام عامة وجازمة على التراث النحوي اللغوي، فهو مُسَلّم به، ولا ينازع فيه إلا معاند؛ وإن أريد بهذا الادّعاء أن نقف عند حدود ما وضعَه النحَوَيُّون القدامى، مع استبعاد كل تكوين في اللسانيات الحديثة، وكلّ تطلّع إلى معرفة مناهجها، فهو أمر من الصعب التسليم به، لِما يترتب عليه من نتائج تضرُّ النحوَ العربيَّ، منها:

١ ـ إن النحو العربي لا يُنْصَر بإنكار اللسانيات الحديثة؛ فقد لا يحصل من هذا الإنكار إلا ازدياد سوء التقدير للنحو العربي متى زعم المنكر أن النحو العربي، موقوف وجوده وقيمته على مثل هذا الإنكار.

٢ ـ إن الإبعاد الكلي للمناهج اللغوية الحديثة قد يُفَوِّت على الباحث العربي فرصة اكتساب تكوين منهجي ونظري يؤهله لتجديد الاعتبار للنحو العربي، وذلك ببيان وجوه كفاية

هذا النحو الوصفية والتعليلية والتعليمية أكثر مما لو بقي يُقَلّب وجوهاً من هذا النحو من غير هذا التكوين النظري.

٣ ـ إن عدم إحاطة الباحث المناصر للتراث النحوي بإمكانات اللسانيات وحدودها يجعله غير قادر على رد التحامل على النحو العربي من لدن الخصم، وعاجز عن تحصيل التصديق والثقة في كلامه لدى جمهور الباحثين والمهتمين، ولا سيما أن للخصم امتيازَ الجديد عليه، حيث إن الجديد: لسانيات أو غيرها، أقوى إغراءً وأفتن للنفس من القديم، ولو كان النحوَ العربي.

● د. محمد العُمَري: ما هي القيمة العلمية المعاصرة للتراث العربي الإسلامي بلاغةً وأصولاً (أصول الدين وأصول الفقه) من منظور تداولي؟ وما هي الوجوه المستقيمة في التعامل معه وفي استثماره؟

ـ يتبين لكل من بحث في التراث البلاغي والأصولي (أصول الدين وأصول الفقه) الإسلامي العربي أنه ينهج نهجاً تداولياً؛ ولا حاجة لي أن أذكِّر هنا بتفاصيل طرق السكاكي والجرجاني وغيرهما، ممن أخذ بأسباب المقام ومقتضيات الأحوال أو السياق في المقاربة البلاغية؛ كما أنه لا داعي لبسط القول في موقع العلاقات بين المتكلم والمخاطَب في أصول الدين وأصول الفقه، هذه العلاقات التي اتخذت فيهما شكل آليات «الادعاء» و«الاعتراض»؛ وقد عملنا في كتابنا: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** على استخراج بعض القوانين التداولية لهذه الآليات؛ أما عن الوجوه السليمة في التعامل مع التراث البلاغي والأصولي، ففي رأينا أنه لا بد للباحث من

سلوك المراحل التالية إن شاء أن يستقيم له هذا التعامل، وهي:

١ ـ التخلص من الأحكام المُسْبَقَة والجاهزة والفضفاضة التي تعوَّد الباحثون المتساهلون إصدارها ونشرها بين جمهور المهتمين والتعلّل بها كلما مالت أنفسهم إلى اتخاذ موقف ذاتي من هذا التراث، أخذاً به أو نَبْذاً له.

٢ ـ التخلي عن تقسيم التراث البلاغي والأصولي إلى «مناطق» أو «قطاعات» متمايِزة؛ قطاع مقبول يستحق الدرس، وآخر مردود لا يستحق الدرس؛ قطاع حي نربط أسباب الحياة فيه بحاضرنا، وآخر ميت نقطع صلاته بحاضرنا، وهلم جراً؛ نظن أن هذه النظرية التجزيئية للتراث خالية من القيمة العلمية، على الرغم من ذيوعها وانتشارها بين القراء، ومن تسليم مناصري التراث ومعارضيه معاً بها؛ وعندنا أن بواعثها الحقيقية هي استعجال حاجات العمل، والرغبة في اتخاذ مواقف أيديولوجية من التراث؛ حتى لو سلمنا بوجود عثرات وثغرات في هذا القطاع أو ذاك، ما كان ذلك ليصدّ الباحث عن تحقيقه والاشتغال عليه بأقصى ما يمكن من الأدوات حتى تظهر جوانبه كاملة.

٣ ـ تحصيل معرفة شاملة لمناهج القدماء وتكوينٍ كاف في مناهج المحدثين في التداوليات، وإلا سقط الباحث في أحكام قادحة أو مادحة من غير سند معقول.

٤ ـ استخدام أنفع وأنسب الوسائل المستحدثة في كل قسم من أقسام هذا التراث، سواء تواتر أو لم يتواتر تعظيم قدره؛ ولما كان التُّراث البلاغي والأصولي متعلقةً إشكالاتُه

بالخطاب، فأنسب المناهج هو ما كان خطابياً تداولياً، أما إقحام مناهج وُضعت أصلاً لموضوعات غير خطابية فيه، فهو خروج عن كمال إفادته وتمام الاستفادة منه.

أما توظيف هذا التراث البلاغي الأصولي، فممكن على وجهين متفاوتين بشرطين مُتَمَيِّزَيْن:

الوجه الأول: أن نستمد من هذا التراث بعض التصورات والقواعد، فنُغني بها جهازنا التداولي المُسْتَحدَث، بحيث يتم تطويره أفقياً؛ وشرط هذا الوجه أن نحدِّد أدقّ تحديد وجوه إجرائية هذه الأدوات المُقْتَبَسَة من التراث في صورة قواعد مضبوطة نراقب بها اشتغال هذه الأدوات داخل الجهاز الجديد.

الوجه الثاني: أن ننشىء، بواسطة مقولات وقواعد مأخوذة من التراث، نموذجاً تداولياً يستوعب أحدث الأدوات التداولية مع توجيهها توجيهاً نظرياً يتناسب مع شروط التراث اللغوية والنظرية، بحيث يشكل هذا النموذج تطويراً عمودياً لهذه الأدوات؛ وشرط هذا الوجه أن تتوافر في هذا النموذج المصطنع كل الشروط النظرية المعلومة في مبحث التنظير العلمي من كفاية وتنسيق واتّساق وبساطة ومناسبة الخ. وهذه خطوة أعلى وأبعد في التوظيف؛ وقد جاء الفصل الأول: من كتاب في **أصول الحوار وتجديد علم الكلام** وهو بعنوان «مراتب الحوارية»: بمساهمة في هذا الباب.

● **د. محمد العمري: هل يمكن أن تتأسس على الاعتقاد بنجاعة المنهج التداولي مواقف ذات طبيعة سياسية اجتماعية؟**

ـ تقتضي الإجابة على هذا السؤال التذكير بطبيعة

«التداوليات»؛ فإذا كان هذا المبحث جزءاً من اللسانيات ـ يصدق عليه ما يصدق عليها من الأحكام ـ فله من العلائق مع المواقف الاجتماعية والسياسية ما للّسانيات معها؛ ومتى سلمنا بأن اللسانيات علم وأن علميتها بمنزلة علمية العلم التجريبي كما يرى ذلك بعض اللسانيين، فإنه يكون لها من الروابط مع هذه المواقف ما للفيزياء معها؛ ولا أحد ينكر أن هذه المواقف لا تتدخل في مثل هذا العلم إلا من جهة الأهداف المرسومة له، لا من جهة القوانين والمعادلات التي تضبط موضوعه.

حقاً، إن التداوليات جزءٌ من اللسانيات يشتمل على عناصر ذات طبيعة اجتماعية في أبوابه التي تتناول «المعرفة المشتركة» و«المقام» و«حقوق وواجبات المتكلم والمخاطب»، لكن طرق تناولها لمثل هذه القضايا تظل مستقلة عن المواقف العملية؛ وإن جاز بناء المواقف الاجتماعية والسياسية عليها، فإن هذا البناء يكون أمراً خارجاً عن طبيعة التناول التداولي نفسه.

نعم، إن النتائج العلمية، في أي ميدان كان، قد تُمْتَطى لبلوغ أهداف عملية من غير أن تكون هذه النتائج هي نفسها مُوَلِّدة لهذا الخروج إلى مجال الالتزام أو مسؤولية عنه.

ثانياً: الأسئلة المنطقية

● د. محمد الباهي: يقال اللغة الصورية كما يقال اللغة الطبيعية، فهلا تتفضلون ببيان خصائص اللغة الصورية وعلاقاتها باللغة الطبيعية؟

ـ اللغة الصورية هي كل لغة علمية تتركب من عناصر

ثلاثة: الأبجدية، وقواعد التركيب، وقواعد الاستنتاج؛ فأما «الأبجدية»، فتتكون من جملة من الرموز المكتوبة التي تنقسم إلى ثوابت ومُتَغَيِّرات؛ وأما «قواعد التركيب»، فهي تنتقي، من بين التراكيب الممكنة بواسطة رموز هذه الأبجدية، جملة التراكيب المقبولة أو السليمة نحوياً؛ وأما «قواعد الاستنتاج»، فأشهرها «قاعدة الاستبدال» و«قاعدة استثناء عين المقدَّم» (أو قاعدة الوضع)، وهي تنطلق من مجموعة متناهية من التراكيب السليمة، جاعلة منها مُسَلَّمات ـ أي قضايا مسلَّم بصحتها ـ فتشتقّ منها باقي التراكيب الصحيحة؛ وخير مثال على اللغة الصورية لغة منطق المحمولات التي تستعمل في صوغ الرياضيات وكثيرٍ من النظريات العلمية.

وعلى هذا، فاللغة الصورية ينطوي بناؤها على مرحلتين مُتَمَيِّزَتَيْن: مرحلة تركيبية تحدد العبارات النحوية ومرحلة تنسيقية تحدد العبارات المنطقية؛ وهذه المرحلة الأخيرة هي التي فات فهمها بعض الباحثين، فأخذوا يستعملون المصطلح الذي وضع لها في اللغة الأجنبية وهو: «الأكْسِيُومَاتِيكسْ» في غير موضعه؛ والحق أن هذا المصطلح دقيق المعنى بسيط النقل، فالمعنى بَيِّناه، وهو الاستنتاج من مُسَلَّمَات معيَّنة، أما النقل إلى العربية، فقد يكون بالتعبير: «التنسيق الاستنتاجي» أو «التنسيق المُسلّمي».

ولا تقف اللغة الصورية عند حد التركيب والاستنتاج، بل قد تُوضع لها نماذج نظرية تُسنِد إلى عباراتها تأويلات معينة (مثال نظرية الأعداد)؛ وقد ينشأ بين اللغة والنموذج تقابُل؛ فيكون كل تركيب مستنتِج قضيةً «صحيحة» في النموذج (وهو ما

يسمى بمسألة الصحة)، وتكون كل قضية صحيحة في النموذج تركيباً مستنتَجاً في اللغة (وهو ما يسمى بمسألة التَّمام).

وبذلك، تظهر الفروق بين اللغة الصورية واللغة الطبيعية؛ ويمكن أن نجمل هذه الفروق بقولنا: إن اللغة الصورية لغة واصفة تتمايز فيها المستويات، بينما اللغة الطبيعية لغة موصوفة تتداخل فيها هذه المستويات؛ ولا سبيل إلى ممارستها إلا بفضل هذا التداخل.

ولما كانت اللغة الصورية لغة واصفة، أمكن استخدامها في وصف اللسان الطبيعي نفسه؛ فالنحو التوليدي مثلاً لغة صورية اصطُنِعت لوصف مستوى التركيب في اللسان الطبيعي؛ والدلاليات التوليدية لغة صورية وُضعت لوصف مستوى التأويل في هذا اللسان؛ والتداوليات المفهومية لغة صورية أُنشئت لوصف مستوى التداول في اللسان الطبيعي؛ وقد بسّطنا الكلام في هذا الموضوع في كتابنا: **المنطق والنحو الصوري**(٥).

● د. محمد الباهي: من المسلم به أن المنطق يفيد في صياغة الرياضيات والعلوم الدقيقة، بل وفي صياغة بعض قضايا العلوم التجريبية، فكيف تتصورون استخدام أدوات المنطق في مجال التراث ووجوه الاستفادة منها فيه؟

ـ لقد سبق أن أشرنا في بداية هذا الحوار إلى أن التراث الفكري الإسلامي من فلسفة وكلام وفقه ولغة تشبَّع بالمعرفة المنطقية والحِجاجية التي كانت سائدة في وقته، وأنه لا يمكن

---

(٥) طه عبد الرحمن، **المنطق والنحو الصوري** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣).

في نظرنا، استيعاب هذا التراث من غير ضبطٍ لأدوات المنطق والمناظرة؛ وإذا صح هذا، صح معه أن استخدام وسائل المنطق المعاصر في وصف التراث وتحليله سوف يكون مناسباً وملائماً لطبيعة التراث، حيث إننا نسلِّم بأنه مُثقَل بالآليات الاستدلالية، بعضها يصطنع البرهان وأكثرها يغرق في الحجاج.

ومن فوائد هذا الاستخدام أن يُعَوِّد الباحث العربي الكف عن إرسال الأحكام فيما يبحث فيه، وأن يعلمه سلوك طريق التحقيق والتدقيق في مسائل التراث، هذا بالإضافة إلى التكوين النظري العام الذي يُحَصِّله بفضل التمرس على استعمال أدوات المنطق.

وقد جئنا بمثالٍ لهذا الاستخدام المنطقي في الفصل المتعلق بالقياس والمماثلة في كتابنا: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**؛ فبعد أن ساد عند مؤرخي الفلاسفة الإسلامية معنى واحد للمماثلة، بيّنّا، بفضل أدوات المنطق، وجود معان أربعة لها، يُشكّل كل منها نسقاً متكاملاً مستقلاً يختصّ بمجموعة من القوانين، أي قوانين لا يشاركه فيها غيره.

● **د. محمد الباهي: مع نشأة المنطق الرياضي، تجدد الاهتمام بمنطق القضايا الموجَّهة، وزاد هذا الاهتمام بظهور «نظرية العوالم الممكنة»، فما هي هذه النظرية؟ وما وجوه ارتباطها بمنطق الموجهات؟**

ـ من المعلوم أن منطق المُوَجَّهات هو المنطق الذي يختص بدراسة خصائص القضايا التي يَدخُل في تركيبها «الوجوب» (أو الضرورة) و«الإمكان» (أو الجواز) كأن نقول:

«يجب أن يكون المثلث شكلاً هندسياً مكوناً من أضلاع ثلاثة متقاطعة» أو نقول: «يجوز أن يكون الغزالي طبيباً»؛ ونذكر من قوانين هذا المنطق ما يلي: «الوجوب يلزم منه الوجود» و«الوجود يلزم منه الإمكان»، و«الوجوب يلزم منه وجوب الوجوب»، و«الإمكان يلزم منه وجوب الإمكان»، وهلم جراً.

لكن المناطقة لم يقفوا عند هذا المستوى التركيبي الاستنتاجي من منطق الموجهات، بل تعدَّوه إلى المستوى الدلالي، إذ حاولوا بناء نماذج لتأويل هذه القوانين المستنتَجَة، فكان أن أدخل بعضهم وعلى رأسهم «صول كريبكه» (Saul Kripke) في الستينيات مفهوم «العالم الممكن»، مُدَّعِياً اقتباسه من «لايبنتز» (Leibniz)؛ وقد تأوَّل، بواسطة هذا المفهوم، «الوجوب» و«الإمكان» كما يلي:

* تكون القضية واجبة متى صدقت في كل العوامل الممكنة.

* وتكون القضية ممكنة متى صدقت في أحد العوالم الممكنة؛ ولما كانت العوالم الممكنة مرتبطة فيما بينها بحيث يوصل بعضها إلى بعض، فقد أُسنِد إلى «الوجوب» و«الإمكان» التأويل الأعمّ التالي:

* تكون القضية واجبة في عالم الواقع متى صدقت في كل عالم ممكن يوصِّل إليه عالم الواقع.

وتكون القضية ممكنة في عالم الواقع متى صدقت في أحد العوامل الممكنة التي يوصِّل إليه عالم الواقع.

وما أن استقام للمنطقيين بناء مثل هذه النماذج الدلالية

الإمكانية حتى انفتحت أمامهم أبواب لإثراء التأمل الفلسفي، وتجديد النظر في قضايا الفلسفة التقليدية.

ومن الإشكاليات الفلسفية المستجَدَّة ما يتعلق بالوضع الوجودي للعوالم الممكنة وبوجود الذوات في عوالم ممكنة متعددة؛ ومن الإشكالات القديمة التي أعيد النظر فيها قضية الصفات الذاتية والصفات العرضية ومفهوم المماثلة والمشابهة.

وما زال المتفلسف العربي غافلاً عن هذا التجديد الذي وقع في ميدان الفلسفة بفضل نظرية العوالم الممكنة، لعدم تطلّعه إلى الإحاطة بأدوات المنطق الحديث، ولعدم اطلاعه على أحدث ما يُكتب باللغات الأجنبية، وليس له عذر في هذا ولا ذاك.

ثالثاً: الأسئلة الفلسفية

● د. محمد ألوزاد: يبدو جلياً من سائر نصوص الأستاذ طه التزام واضح بالفلسفة الظاهراتية (الفينومنولوجيا) ورفض صريح للعقلانية الديكارتية والنزعات المادية؛ بماذا يمكن أن يعلِّل أستاذنا إخفاق هذه الفلسفة في الفترة المعاصرة في الغرب؟ وهل يمكن لهذه الفلسفة أن تقدّم نظرية في تاريخية المعرفة؟ ولماذا لم تستطع هذه الفلسفة الذيوع والانتشار في المحيط العربي رغم محاولات الأستاذ حسن حنفي؟

ـ ما أعلمه عن الفلسفة الظاهراتية أنها منهج وصفي صرف يستند أساساً إلى استنطاق الظواهر في علاقاتها بالشعور، طلباً للماهيات التي تقوم فيها، ويرتكز على مبدأين جوهريين: «القصدية» و«التعليق»؛ بينما أبحاثي هي محاولات تنظيرية

تستند أساساً إلى النتائج التي توصّل إليها الباحثون في مجال «المنطق» و«اللسانيات» و«فلسفة المنطق» و«فلسفة اللغة»؛ ولا وجه يمكن أن تشترك فيه مع الفلسفة الظاهراتية، التي هي أقرب إلى البحث التأملي والمثالي منه إلى المنطق والعلم؛ لذا، أعتبر هذا السؤال غير «متوجه على» عملي، («توجه على» في لغة المناظرة اعترض وأصاب في اعتراضه) لأنه، بالتعبير الأصولي، «فاسد الاعتبار» إذ يعتبر المعترض اتجاهي «اللغوي المنطقي» بما لا ينبغي اعتباره به وهو «الظاهراتية».

والحق أن الكتابات الفلسفية العربية المعاصرة لم تألف بعد، بل لم تعرف مثل هذه الأبحاث المنطقية اللغوية، ونعزو ذلك إلى الأسباب الآتية:

١ ـ اقتصارها على المناهج التاريخية والاجتماعية والسياسية، من غير تفطُّن إلى أن هذه المناهج اختيار واحد من بين اختيارات منهجية متعددة، وأنها لا تَفضُل غيرها من حيث الشروط المنطقية.

٢ ـ اكتفاؤها ـ وخاصة في بلاد المغرب العربي ـ بالتزود من الموضوعات المُحرَّرة باللغة الفرنسية؛ ومعلوم أن الإنتاج الفلسفي الفرنسي، إنتاج غلبت عليه الروح التاريخية وانحبس في التأملات الأدبية؛ وقد كان لهذا الاقتصار على الإنتاج الفرنسي وعدم الانفتاح على غيره المكتوب بلغات أخرى مثل الإنكليزية والألمانية وغيرهما، أثر كبير في توجيه البحث العربي عامة والمغربي خاصة وِجهةً أدبية، تنفر من التدقيق وتُغْرق في التعميمات.

٣ ـ إن الإحاطة بالمباحث المنطقية واللسانية ليست بعد

في متناول دارس الفلسفة العربي، ذلك لأنه لم يحصل إلى حد الآن الاقتناع عند متفلسفة العرب المعاصرين، كما حصل عند أسلافهم، بضرورة تحصيل تكوين كاف في المنطقيات.

أما عن رفض العقلانية «الديكارتية»، فيمكن التذكير بأن التعصب لهذه العقلانية في البلاد العربية ابتدأ منذ وقوع طه حسين في شرَك إغراء الثقافة الفرنسية؛ ولقد استمر على هذا التعصب بعض الباحثين العرب المعاصرين، على الرغم مما وقع من مواجهة لهذه العقلانية ورسم لحدودها في موطنها الأصلي نفسه؛ وبدلاً من أن يأخذ هؤلاء بعين الاعتبار هذه المراجعة في تقويم التراث الإسلامي، فضّلوا البقاء على التشبث والتوسل بما تجاوزه غيرهم، ولو كان هذا الغير هو نفسه صانع هذه العقلانية.

وعلى هذا، فإننا نقرر الحقيقتين التاليتين:

* **الحقيقة الأولى**: إن الأسباب الموضوعية للعقلانية «الديكارتية» ذهبت، وذهب معها الحق في الاستمرار بالقول بصواب هذه العقلانية الأبدي، وصلاحيتها لتقويم التُّراث الإسلامي.

* **الحقيقة الثانية**: إن العقلانية «الديكارتية» عُرِضت عند «ديكارت» نفسه في خطاب لا تنطبق عليه إلا معايير الاستدلال الحِجاجي والبيان اللغوي، فكان الأوْلى أن يُقَدَّم الحِجاج والبيان على البرهان الذي تدعي هذه العقلانية التزامه.

وأما عن النزعات المادية، فيظهر مما قلت أن منهجي، الذي ينبني على اللسانيات التداولية والمنطق ونظرية الحجاج،

لا يمكن إلا أن يكون اختياراً مخالفاً لهذه النزعات، وقد سبق ذكر مبررات هذا الاختيار، ولا ضرورة للعودة إليها، وإنما أكتفي بالإشارة إلى أمرين منهجيين أساسين:

أولهما: إن بعض القضايا التي تَدَّعي النزعات المادية الاختصاص بمعالجتها يمكن تناولها في باب التداوليات والحِجاجيات بوسائل أدق وأبلغ، مثل مفهوم «الفعل» ومفهوم «الأمر» وغيرهما.

ثانيهما: إن المنهج الحِجاجي التداولي يسعى بقدر الإمكان إلى ضبط العلاقات القائمة بين النص والواقع الذي يَصِفُه أو يصوغه أو يبتدعه، بينما المناهج المادية التاريخية أوالاجتماعية تغفل هذا الجانب، فتتحرر من القيود المنهجية التي يوجبها الانتقال من النص إلى الواقع المنصوص عليه؛ والحق أن هذا الانتقال ما لم تُجْمَعْ شروطه وتُرَتَّبْ، لا فائدة نظرية من النتائج التي تتوصل إليها هذه المناهج، لكن لا يمنعها ذلك من فوائد عملية إذا عَلِقت بها الضمائر، وتعلقت بها الإرادة، أقصد إذا خضعت للتوجيه الفكراني (= الأيديولوجي) والاستخدام الالتزامي.

● د. محمد ألوزاد: كيف يمكن تفنيد مزاعم بعض المُشَكِّكين في طبيعة نقدكم للأستاذين الجابري ومحمد أركون، ممن يدعي أن هذا النقد يحمل خلفية ذاتية، أو بتعبير آخر لماذا الجابري وأركون بالذات؟

ـ إن نقدنا للأستاذين محمد أركون ومحمد عابد الجابري نقد منطقي محض ومبرراته منهجية صرف.

فلنبدأ بهذه المبررات، فمعلوم أن موضوع كتاب **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** هو «منهجية المناظرة» في التراث الإسلامي؛ ومعلوم أيضاً أن هذه المنهجية ترتبط بإشكالين اثنين أساسين هما: الإشكال المنطقي والإشكال اللغوي.

* **الإشكال المنطقي**: خاض هذان الباحثان في هذا الإشكال عند حديثهما عن «العقلانية» الإسلامية؛ وقد وصف أحدهما عقلانية المناظرة (هو منهج علم الكلام وعلم الأصول) بنقيض ما وصفها به الآخر، فالجابري يَعُدُّ هذه المنهجية ناقصة في عقلانيتها (عقلانية بيانية يجب تجاوزها) وأركون يعتبرها مغالية في عقلانيتها (عقلانية برهانية أرسطية يجب نبذها).

* **الإشكال اللغوي**: تعرّض كل من هذين المؤلفين إلى هذا الإشكال، فأركون ادّعى استخدام نتائج اللسانيات الحديثة في التنظير «للمنهجية الإسلامية»، والجابري ادّعى تعميم نتائج اللغويات العربية على مجموع الإنتاج الإسلامي باستثناء الفكر الفلسفي الرشدي.

ولما اختص بحثنا باستخدام منهج منطقي لساني، وبتطبيق هذا المنهج على موضوع هو نفسه منطقي لساني وهو «المناظرة»، لزم أن نتعرض للموقفين السالفين المتناقضين وأن نراجع الأحكام التي خرجا بها، بل إن التعرض لأحدهما يلزم منه منطقياً التعرض للثاني، ما دام أحدهما نقيض الآخر، كما لزم ألا نتعرّض لهما إلا في جزءٍ من فكرهما إلى حين أن تقتضي الضرورة المنهجية، في بحثٍ من الأبحاث المقبلة، التطرق لهذا الجانب أو ذاك من الجوانب الباقية من هذا الفكر مثل التقسيم

الثلاثي: «البرهان والبيان والعرفان» عند الجابري، أو مفهوم «القراءة القرآنية» عند أركون، أو التطرق لأفكار غيرهما من الباحثين، مغاربة ومشارقة.

أما عن نقدنا للجابري وأركون، فتظهر صبغته المنطقية الصرف بكونه لا ينصبّ على المُسَلَّمات التي انطلقا منها وحدها، والتي يمكن التساهل فيها واعتبارها من القرارات المنهجية الممكنة، وإنما بالخصوص على الطريقة المتّبعة في استنتاج بعض الأحكام من هذه المسلّمات؛ فقد أظهرنا بالبرهان القاطع الفساد المنطقي لهذه الطريقة عند الباحثَيْن؛ فما أجرياه على «المنهجية الإسلامية» أوْلى بأن يجري على هذه الطريقة، فالجابري يزاول البيان حيث ينبغي أن يقوم بالبرهان، وأركون يمارس التعقيل حيث يدعو لطريق مغاير للتعقيل، فكان فساد طريقهما من بابٍ يسمى «بالمفارقة» إن لم يقصدا إليه، ومن باب «المغالطة» إن قصدا إليه؛ ولا سبيل مقبول لرفع هذا الفساد، وكل من أنكر ذلك ونسبه إلى غير المنطق فهو مكابر معاند لا يستحق المحاورة.

● **د. محمد ألوزاد: لقد قمتم بنقد أهل البرهان من فلاسفة الإسلام وبتفضيل النظر الكلامي والأصولي، أي المنطق الكلامي الجدلي؛ فهل لهذا النقد صلة ما بمدرسة مصطفى عبد الرازق التي انتهى أتباعها إلى القول ببطلان أصالة الفلسفة المشائية في الإسلام؟**

ـ حقاً، لقد نهضنا بأقوى الأدلّة على الفلسفة المشائية الأرسطية في سياقها العربي، لا في سياقها اليوناني؛ فقد اعتبرنا أن اعتناق العربي لهذا الفكر لم يستوف الشروط اللغوية

والمنطقية التي ينبغي توافرها في كل منقول عن الغير:

١ ـ من صور الإخلال بالشروط اللغوية أن تعبيرات فلاسفة الإسلام جاءت مخالفة للمقتضيات التداولية للبيان العربي، فاستغلقت كتاباتهم بركاكتها على الأفهام، وانحسر بالتالي تأثيرهم في عموم الفكر الإسلامي انحساراً طبيعياً من غير اضطهاد ولا مضايقة، على عكس ما يزعم بعض مؤرّخي الفلسفة المتأخّرين، فلم يكونوا أكثر من غيرهم من متكلّمين وفقهاء وصوفية عرضة للخنق والتضييق، فلا نعلم أن فيهم مضروباً بالسوط أو محروقاً أو مصلوباً مثلما نعلم من أمر أولئك، وإنما كانت أسباب ضعف نفوذهم داخلية ذاتية قائمة في صُلب طرق بنائهم اللغوي لفكرهم، هذه الطرق التي قطعتهم عن التواصل مع جمهور الناطقين باللغة العربية.

٢ ـ من صور الإخلال بالشروط المنطقية أن دعاويهم الفلسفية جاءت مخالفة لمقتضيات البرهان المنطقي، على خلاف ما يزعمون هم أنفسهم، وما يزعم اليوم بعض مؤرخي الفلسفة من أنصارهم؛ فأدلّتهم ليست أقل حِجاجية ولا أكثر برهانية من أدلّة غيرهم من المتكلمين والأصوليين؛ فقد سلكوا ـ كما سلك هؤلاء ـ طرقاً استدلالية حِجاجية، من قياس تمثيلي وتشبهات ومقارنات، وربما كانوا أقل توفقاً من غيرهم في ممارستها، لخروجهم عن عادات العربي في الكلام، وإصرارهم على الأخذ بعادات اليونان اللغوية باعتبارها برهانية.

أما الاعتراض علينا بأن الفلاسفة هم أصحاب منطق، وأنهم بذلك أقرب إلى التزام طرقه في الاستدلال على

قضاياهم، فلا يتوجه علينا للدليلين التاليين:

١ ـ إن درايتهم بالمنطق لم تكن أقوى من دراية غيرهم، بل إن بعض الفقهاء والمتكلمين فاقوهم في إدراك طبيعة المنطق وأبعاده وآفاقه؛ والدليل على ذلك أنهم قالوا باستقلاله، ولم يقل الفلاسفة بذلك بوضوح، وأنهم أدخلوه في مجالات غير فلسفية، ولم يسبقهم الفلاسفة إلى هذا.

٢ ـ إن الفرق بين الدعوى الفلسفية والقضية المنطقية لم يكن واضحاً لدى الفلاسفة، فأسقطوا شروط هذه على تلك، بينما عمد غيرهم (فقهاء ومتكلمون) إلى الفصل المرتب والممنهج بينهما، وعملوا على إخراج المنطق من سياقه الميتافيزيقي اليوناني.

إذا كانت الشروط اللغوية والمنطقية هي معاييرنا في تقويم الفكر «الأرسطي» لفلاسفة الإسلام، فهي أيضاً معاييرنا في تقويم الفكر الكلامي والأصولي؛ وإن إنزال هذه المعايير على هذا التراث يلزم منه إثبات الحقيقتين التاليتين:

١ ـ إن التراث الكلامي والأصولي لم يكتف بتوظيف كل الوسائل التبليغية للغة العربية، بل إنه أخضع لهذه الوسائل ما أخذه عن الغير، فاشتغل على هذه المضامين المنقولة اشتغاله على مضامينه الأصلية، فحوَّرها ووجَّهها بحسب القيم المختارة؛ ولم يكن هذا التحوير ولا هذا التوجيه جهلاً ولا خيانة للمنقول، وإنما كان وعياً أقوى من وعي الفلاسفة بضرورة تأصيل المنقول، مبنىً ومعنىً، حتى يصير مُنتجاً في المجال التداولي الإسلامي، ولا يبقى هذا المنقول أسيراً معزولاً مقطوعاً كما بقي

عند الفلاسفة، وهم غائبون كلياً عن أسباب ذلك.

٢ ـ إن التراث الكلامي والأصولي قام خير قيام بالشروط المنطقية المناسبة لموضوعاته ودعاويه، فلم يَدَّع المتكلمون والأصوليون ممارسة البرهان كما يمارسه المنطقي أو الرياضي أو المهندس؛ وما ذلك إلا لأنهم كانوا أبصر من الفلاسفة بطبيعة الاستدلال في الخطاب الطبيعي، وإنما قصرُوا هممهم على بناء نظرية حِجاجية متّسقة، وهذه النظرية هي «مبحث المناظرة» وجاؤوا فيها بما لم يأت به الفلاسفة في باب الاستدلال البرهاني.

يتبين مما قلنا أن الأسباب التي دعتنا إلى تجاوز الفلسفة المشائية الإسلامية، وتجديد النظر في علم الكلام وعلم الأصول، هي بالدرجة الأولى أسباب لغوية تداولية وأسباب منطقية استدلالية؛ بينما الأسباب التي دعت مدرسة مصطفى عبد الرازق إلى هذا التجاوز تتعلق بمضامين هذه القطاعات المعرفية الثلاثة؛ فإن ظهر اتفاقنا مع هذه المدرسة في بعض الجوانب من الفكر الإسلامي، فلم يكن بطريقها ولا تحت تأثيرها؛ كما أن دعوتنا إلى نبذ الفلسفة المشائية لا تتعلق إلا بالطرق التي نُقِلت بها إلى مجال التداول الإسلامي العربي؛ أما هذه الفلسفة في سياقها اليوناني، فلا يعنينا أمرها، فقد تكون باطلة وقد تكون صحيحة في هذا السياق؛ ولكنها تظل على الأقل مناسبة لغوياً لهذا السياق؛ أما أتباع مدرسة مصطفى عبد الرازق، فقد حاولوا إبطال هذه الفلسفة من حيث هي محتوى، لا من حيث هي صيغة عربية كما فعلنا نحن، وهذا وجه الاختلاف بيننا.

● **د. محمد ألوزاد: ما موقفكم من التراث النقدي للدين والكتب المقدسة في الفكر العربي والغربي؟ وما موقفكم من نقد التصوّف خاصة في التراث العربي والفكر السلفي المعاصر؟**

ـ نجيب عن جانب التراث الناقد من سؤالكم من الوجوه الثلاثة الآتية:

١ ـ **الوجه المبدئي المنطقي**: إن التراث الناقد للعقيدة الدينية عامة ليس أقوى أدلّة عقلية، ولا أقْوَم شواهد حسية، ولا أفضل قواعد عملية من العقيدة الدينية نفسها؛ فالمنتقد للدين كالمعتقد له من حيث إمكان توجه الاعتراضات عليه «منعاً» أو «نقضاً» أو «معارضة»، ومن حيث إمكان دفع هذه الاعتراضات بالإثبات أو الإبطال.

٢ ـ **الوجه الزمني التاريخي**: لا أحد ينازع في أن التراث الناقد للعقيدة الدينية لم يصنع التاريخ الثقافي والحضاري مثلما صنعه الالتزام بالعقيدة الدينية على الأقل إلى حد الآن؛ ولا يتوجه علينا الاعتراض بأن التديّن كان سبباً فيما يسمى اليوم باسم «التطرف الديني» أو من قبل باسم «التعصّب الديني»، وذلك للدليلين الآتيين:

* **أولهما**: ليس كل معتقد في الدين واقعاً بالضرورة في التعصّب؛ فمبدأ ﴿**لكم دينكم ولي دينِ**﴾[٦] مبدأ مقبول، وقد سلَّم به وعمِل به كثير ممن تعلقت همتهم بالدين، ادّعاء أو دفاعاً.

* **ثانيهما**: ليس كل منتقد للدين خالياً بالضرورة من

---

(٦) **القرآن الكريم**، «سورة الكافرون،» الآية ٦.

التعصّب؛ فالمنتقد كالمعتقد معرَّض لمثل هذا التطرف؛ فقد يبني هذا المنتقد، على أفكاره واعتقاداته، مواقف عملية تضرُّ بالغير وتمنعه حقوقه في المخالفة.

٣ ـ **الوجه العملي الواقعي**: لا يمكن إنكار الحقيقة التالية، وهي: إن الخوض في نقد الدين أصبح اليوم أمراً متجاوزاً؛ والدليل على هذه المجاوزة أن الوعي بالفعالية الدِّينية صار في واقعنا أقوى وأعمق من ذي قبل، حتى إننا اليوم أقرب إلى ظهور فلسفات دينية منه إلى استمرار الفلسفات التي تنتقد الدين كما في القرن الماضي والذي قبله أو في مطلع هذا القرن؛ وإني لأتوقع أن ينشط النَّظر الديني ويتجدّد في مطلع القرن المقبل، وأن تخرج بهذا الانبعاث إلى الوجود، فلسفات في العقيدة والإيمان.

أما عن جانب التصوف من سؤالكم وعلاقاته بمنتقديه من «سلفيين» و«لا سلفيين» (ماديين أو تاريخيين أو وضعيين)، فليس من اليسير بسط الكلام فيها في هذا الحوار الذي يوشك على نهايته، وسوف نكتب في هذا الموضوع عما قريب، وإنما نكتفي بالقول إن ما يجري على التصوف من انتقادات يجري كذلك على «التسلُّف»، وعلى «اللَّاتسلف»؛ فالمواقف الثلاثة كل منها مُعَرَّض لأن تصدق في حقه الصفات التالية:

أ ـ **التبديع**: وذلك بموجب ما نسميه «مبدأ التحول»، ويقضي هذا المبدأ بأنه ما من تيار عقدي إلا وهو معرض، مع دخول عوامل التطور الزمني والاختلاف البيئي والتكوين الشخصي عليه، لأن تحدث فيه تغيّرات وتطرأ عليه تلوّنات تبتعد به قليلاً أو كثيراً عن أصوله ومنابعه.

ب ـ **التجميد**: وذلك بموجب ما نسميه «مبدأ الدَّور»، ويقضي هذا المبدأ الثاني بأنه ما من تيار عقدي إلا وله عُمُر يَمُرُّ فيه بمرحلتين متقاربتين أو متباعدتين، تَخْتَصُّ إحداهما بالاجتهاد والتجديد وتختص الأخرى بالجمود والتقليد.

ج ـ **موالاة العدو**: وذلك بموجب ما نسميه «مبدأ التغلُّب»، ويقضي هذا المبدأ الثالث بأنه ما من تيار عقدي إلا ويحقق لنفسه أكبر إمكان للتغلب على خصمه بأن ينسب إلى هذا الخصم أشنع نقص يمكن أن يُتَّهم به في ظروف المواجهة وهو بالذات التعامل مع العدو.

الفصل الخامس

ترجميـات

أما آن لنا أن نكُفَّ عن ممارسة
الترجمة البكماء والترجمة العمياء؟

• تشكل الترجمة سؤالاً عميقاً في الفلسفة العربية الإسلامية، ماذا أضافت لنا هذه الترجمة؟ وكيف يجب أن نتعامل معها؟

ـ إن ما وصفتم به الترجمة من كونها سؤالاً عميقاً في الفلسفة العربية حق لا مراء فيه، بل إنها السؤال المصيري بالنسبة إلى هذه الفلسفة، حتى إني أقول: إن الترجمة بالنسبة إلى الفلسفة العربية مسألة حياة أو موت، إلا أن ذلك لا يعني أن الفلسفة تحيا بوجود الترجمة وتموت بفقدها، بل إن الفلسفة قد تموت مع وجود الترجمة، وأظن أن هذا هو وضع الفلسفة العربية؛ فعلى الرغم من وجود الترجمة، فهي أشبه بالميت منها بالحي، لأن حياة الفلسفة تقاس بوجدان الإبداع فيها وموتها يقاس بفقدان هذا الإبداع منها، والفلسفة العربية لا إبداع فيها؛ والسبب في موتها هو الطريقة التي تمارس بها هذه الترجمة، إذ هي طريقة بكماء لا تَنْطق، ولا إبداع بغير نُطق، وطريقة عمياء لا تُبْصر، ولا إبداع بغير إبصار؛ ويأتي بُكمها من أنها تريد أن تَنطِق لغة أجنبية في لغة عربية، فلا هي نطقت هذه اللغة ولا تلك؛ ويأتي عماها من كونها تريد أن تُبصر مجالاً أجنبياً في مجالٍ عربي، فلا هي أبصرت هذا المجال ولا ذاك؛ وحسبنا مثالاً على الترجمة البكماء العمياء ما بين أيدي القراء من ترجمة لكتاب «جيل دولوز»: **ما هي الفلسفة؟**

ولا سبيل إلى حياة الفلسفة إلا بترجمة ناطقة ومُبصِرَة، ولا يمكن أن تكون الترجمة ناطقة حتى تتوسل بالبيان العربي في نقل ألفاظ الأصل وتبليغ مضامينه ولو اقتضى ذلك التصرّف بحسب الحاجة في هذه الألفاظ وهذه المضامين، لأن النقل، متى لم يكن إلا بالألفاظ القَلِقَة والمضامين المُستَغلقة، يصير ضرره أكثر من

نفعه، لأنه يَشُلّ قوة الفهم عند المتلقي، فيزيد في جهله؛ لذلك، يكون التصرف أَوْلى من هذا النقل اللفظي الأبكم، لأنه أحفظ لسلاسة الألفاظ ولوضوح المضامين، ومع السلامة والوضوح تجد اللغة اندفاعها التلقائي، وهو سر بقائها وعطائها.

ولا يمكن أن تكون الترجمة مبصرة حتى تتوصل بالمجال التداولي العربي في تقريب وترسيخ المفاهيم والحقائق المنقولة، ولو اقتضى ذلك إلباسها بحسب الحاجة لباس المعاني والقيم الأصلية، لأن النقل، متى لم يكن إلا بالمفاهيم الغريبة والحقائق المتصادمة، يصير ضرره أكثر من نفعه، لأنه يشل قوة الإرادة عند المتلقي، فيزيد في عجزه، لذلك، يكون الإلباس التداولي أَوْلى من هذا النقل المعرفي الأعمى، لأنه أحفظ لأُلفة المفاهيم ولمصادفة الحقائق، ومع الأُلفة والمصادفة يجد العقل قوَّته على التقلُّب، وهو سر إنتاجه وإبداعه.

ولا يخفى أن هذا الطريق الناطق والمبصر في ترجمة النص الفلسفي سوف يتطلب من سالكه أن يكون مبدعاً بقدر ما يكون مترجماً، بحيث لن يقدر على تعاطي هذه الترجمة إلا من رسخت قدمه في التفلسف، حتى استوى عنده فعل الترجمة وفعل التفلسف.

ولا يدافع عن الترجمات الفلسفية البكماء والعمياء إلا المبتدىء في التفلسف أو الأجنبي عنه؛ والأدلة على ذلك أكثر من أن تُحصى، فمنها الدليل التاريخي الصريح، وهو إن الذين تولَّوا وضع الترجمات العربية الأولى للنصوص الفلسفية اليونانية لم يكونوا فلاسفة، بل كانوا أطباء أو فلكيين أو لم يكونوا هذا ولا ذاك؛ وواضح أن ما أنتجه غير المختص لا يمكن إلا أن تكون به آفات لا نجدها أبداً في نتاج المختص؛

ومنها أيضاً إن الغالب في مسيرة المُتفَلسِف أنه يبدأ بممارسة الترجمة، حتى إذا تمرس على التفلسف ولو قليلاً، انتقل منها إلى التأليف؛ وواضح أيضاً أن ما يكون ثمرة البداية، لا يمكن إلا أن تكون به عيوب لا نجدها إطلاقاً في ثمرة النهاية؛ ومنها أيضاً إن عدداً غير قليل من المشتغلين بالترجمة الفلسفية عاجز عن التأليف الإبداعي في الفلسفة؛ وواضح كذلك أن ما كان نتيجة العجز عن الإبداع لا يمكن إلا أن يكون حاملاً لنقص لا نجده أبداً فيما كان نتيجة القدرة عليه.

وحتى تكون الترجمة الفلسفية ناطقة ومبصِرَة حقاً، فلا بد أن يتولاها لا أهل البداية طلباً للشهرة، ولا العاجزون تمرناً على التحرير، وإنما يتولاها أهل النهاية والقادرون، وهم أولئك الذين يكونون قد ارتاضوا على التأليف الفلسفي، حتى بلغوا رتبة الإبداع فيه ولو بقدر محدود، لأن ترجماتهم، وإن لم تُدرِك درجة النصوص الحية التي تجعل المتلقّي يندفع لأول وهلة في ممارسة قوته الإبداعية، فلا أقل من أن تتضمن من أسباب الحياة ما قد يتهيأ به هذا المتلقي تدريجياً لممارسة هذه القوة التي بدونها لا قيام أبداً لفلسفة عربية يكون فيها من الكونية الفكرية بقدر ما فيها من النسبية الثقافية، وفيها من الاقتباس من الغير ما فيها من ابتكار الذات.

● لكم مشروع علمي جديد جاءت معالمه محددة في كتابكم: فقه الفلسفة، الجزء الأول: الفلسفة والترجمة، فكيف تجمعون في هذا العنوان بين كلمة «الفقه» المرتبطة عضوياً بمنظومة عقائدية وكلمة «فلسفة» المرتبطة بمنظومة فكرية غير عقائدية؟

ـ لقد هالَني ما وجدته في الكتابة الفلسفية العربية، قديمها

وحديثها، من سيادة التقليد فيها بما لا أجده في كتابة أخرى، فتأملت طويلاً في أسباب هذا التقليد وأسباب تحريرها منه، فوطَّدتُ العزم على أن أضع بين يدي الإنسان العربي طريقة تجعله قادراً على التفلسف من غير تقليد، بحيث يكون موضوع فقه الفلسفة هو دراسة الفلسفة من الخارج، تعبيراً ومضموناً وسلوكاً، كما هي دراسة العالِم لظاهرة معرفية ما، حتى يقف العربي على مختلف الكيفيات التي يضع بها الفيلسوف مفاهيمه وتعاريفه وأدلّته ويُكَوِّن بها أحكامه وحقائقه، مطبِّقاً لها في حياته، إن زيادة أو نقصاناً.

أما عن استخدامي للفظ «الفقه»، فلأنه يُوَفِّي بغرضي العلمي بما لا يوفّي به سواه؛ فلهذا اللفظ استعمال عادي متداول قبل أن يوضع له الاصطلاح الشرعي المعلوم، وهذا الاستعمال العادي العام للفظ «الفقه» هو الذي يعنيني هنا، وليس ذاك الاصطلاح العقدي الخاص، إذ يدل في استعماله الطبيعي، لا على معنى «المعرفة» أو «العلم» فحسب. بل يدل بالخصوص على معنى «المعرفة بالشيء مع العمل بهذه المعرفة»، فلا يكون فقهاً إلا العلم المستعمَل، أو قل العلم المطبَّق في سلوك صاحبه؛ وعلى خلاف ما شاع بين المتفلسِفة من أن الفلسفة نظر مجرد ـ أي معرفة لا تستوجب عملاً ـ فإنها عندي، على العكس من ذلك، نظر مصحوب بالعمل على وجه الضرورة، وإلا فلا فائدة من ورائها؛ ولما كنت أبحث فيها بناءً على هذا الاعتبار الخاص، فقد صارت كلمة «الفقه» أنسب لإفادة مقصودي من كلمتَي «المعرفة» و«العلم» اللتين لا تفيدان بالضرورة معنى «العمل» المطلوب لي، فقلت: «فقه الفلسفة»، ولم أقل: «معرفة الفلسفة»، ولا «علم الفلسفة»؛ ويجوز كذلك أن نقول: «فقه

السياسة» أو «فقه الصحافة» متى كنا نعتبر أن القول السياسي تحته فعل أو أن القول الصحافي لا ينفك هو الآخر عن الفعل؛ فلا يجوز إذن الاعتراض عليّ في الالتجاء إلى لفظ استخدمَه العلم الشرعي في معنى يخالف المعنى الذي استخدمته فيه، وإلا وجب صرف كل الألفاظ المشتركة بين هذا العلم وغيره من العلوم الوضعية كلفظ «الحكم»، إذ يقال: «الاعتقاد الشرعي» و«الاعتقاد المعرفي»، ومثل ذلك كثير في لغتنا.

● هل انبهار المفكرين العرب بالتبعية للآخر يقف وراء عدم تمام الاهتمام باستحقاقات وتبعات مشروع «فقه الفلسفة»؟

ـ قد حظي مشروعي في «فقه الفلسفة» بنصيب من اهتمام النقاد في داخل المغرب وأيضاً في المشرق العربي، ولا سيما بنظريتي في ترجمة النص الفلسفي، حيث إني جعلتها ثلاثة أنواع:

أولاها: الترجمة التحصيلية التي تتوخى الحرفية اللفظية، بحيث لا لفظ من ألفاظ النص إلا نقلَته، وقد تزيد ألفاظُها عن ألفاظ النص الأصلي، ولكن الراجح أن لا تنقص عنها.

و**الثانية**، الترجمة التوصيلية التي تتوخى الحَرْفِيَّة المضمونية، بحيث لا معنى من معاني النص إلا نقلَتْه، سواء طابقت ألفاظُها ألفاظَ النص الأصلي أو باينتها، زيادة أو نقصاناً، ولكن الراجح أن تباينها.

و**الثالثة**، الترجمة التأصيلية التي تتوخى التصرّف في النص الأصلي، ألفاظاً ومعاني بالقدر الذي يُمَكِّنُ المتلقّي من اكتساب القدرة على التفلسف في هذا النص؛ وقد انبنت هذه النظرية في الترجمة على أمر أخطر منها، وهو: قولي بضرورة إعادة النظر في

التصوّر التقليدي «للفلسفة» الذي يجعل منها معرفة كلّية وتجريدية وبرهانية، وضرورة استبدال صفات أخرى مكانها تناسب صفات الترجمة التي تقوم على مبدإ تعدد اللغات واختلافها.

غير أن النقاد، بدل أن يتعرضوا للأصول والأسس العامة التي أسَّسْتُ عليها نظريتي في المعرفة الفلسفية ونظريتي في الممارسة الفلسفية، ويناقشوا جملة الآفاق التي يفتحها هذا المشروع في تنمية القدرة الفلسفية عند المتلقّي العربي، فإنهم اكتفوا بالوقوف عند جزئيات فيه، منتزعين لها من سياقها التدليلي الواسع كالترجمة التأصيلية المدلَّلَة التي اقترحتها لنقل «الكوجيتو الديكارتي»، وهي «انظُرْ تَجِد» أو كعبارة «اعلَمْ» التي كنت أفتتح بها بعض فقراتي، على طريقة المتقدمين، والتي أجد لها دلالة حوارية ومنطقية بالغة الأهمية، حتى إني كنت على وشك تأليف كتاب عنها أُسمّيه: اعْلمْ أن «اعْلمْ»، رداً على أولئك الذين نسبوا عملي إلى «منطق اعْلمْ»، لولا أن إرادة إتمام مشروعي في فقه الفلسفة رَجَحَت على سواها، فأرجأت هذا التأليف إلى أن أفرغ من هذا المشروع.

وظنّي أن هذا المسلك التجزيئي للنقاد يدل على أحد الأمور الثلاثة: إما الاستعجال في الكتابة، فلعلّي لا أجانب الصواب إن قلت بأن الناقد العربي يقرأ قليلاً ويكتب كثيراً، وإلا كان يتحتم عليه أن يأخذ من الوقت ما يكفيه للقراءة، حتى يتبصَّر بتمام أسئلة وأدلة ما يريد نقده، حتى لا يظلم نفسه ولا يظلم غيره؛ وإما القصور في العُدَّة المنهجية لممارسة النقد، فلا أُغالي إن قلتُ بأن الناقد العربي لا يقف إلا عند مضامين مقروءاته وحدها، مُندَفِعاً في الحكم عليها، ولا يتطلع

أبداً إلى تبيُّن الوسائل والتقنيات التي استُعملت في إنشاء هذه المضامين، ولا إلى تقويمها انطلاقاً من هذه الوسائل التقنية، حتى كادت أن تعمَّ النقد الفكري العربي المعاصر بساطة وضحالة لا تبشران بخير؛ وإما الرغبة في الهدم، فقد لا أجازف إن قلتُ بأن الناقد العربي يخشى على ذهاب إنتاجه أكثر مما يخشى على ذهاب العلم؛ فما أن يجد عند واحد من كُتاب العرب ما يهدد أفكاره أو يكشف عُوارها أو يحدّ من الإقبال عليها، حتى يسارع إلى التصدّي له بكل ما يقع في يده من أسلحة النقد، الصحيح منها والفاسد، ضارباً بها في كل اتجاه، لا يهمه إن أصاب حقاً أو أتى باطلاً، وكل ما يهمه هو أن يقطع الطريق على هذا الكتاب المنافس، ولو بتشويه فكره وتقويله ما لم يقل، حتى يصرف القراء عنه.

إذا لم يكن الاهتمام بالجزء الأول من فقه الفلسفة بالوفرة التي كان بها الاهتمام الذي حظيت به بعض المشاريع العربية الأخرى، فذلك للأسباب الثلاثة الآتية:

أولها، إن مشروعي علميٌّ فلسفي، في حين لم يتعوّد القارىء العربي إلا تلقِّي المشاريع ذات الصبغة التاريخية والسياسية، حتى إنه لا يتصور إمكان وجود مشاريع أخرى تفيد في يقظة الأمة العربية الإسلامية، مع قيامها على أصول غير هذه الأصول التي أَلِفَها.

والثاني، إن المنهج الذي أتبعه في مشروعي منهج منطقي لساني دقيق، والغالب على المشاريع الأخرى اتباع المنهج الأيديولوجي الفضفاض المزيَّن أحياناً بمفاهيم مستمدّة من هذا المجال العلمي أو ذاك، وقد لا تكون مُستَعمَلَة ولا مدرَكة على

وجهها الصحيح في أشهر هذه المشاريع؛ ولا يخفى أن المنهجية الفضفاضة أسهل فهماً من المنهجية الدقيقة، فضلاً عن ميل النفس إلى السهل الذي لا يكلِّف جهداً.

والثالث، إن أغلب أصحاب هذه المشاريع المسيَّسة ينضوون في جماعات أو منظمات أو أحزاب تُسخِّر لهم كافة وسائلها الإعلامية وجملة امتيازاتها النضالية، بل تُسخِّر لهم عُدَّتها من أجهزة الضغط والإكراه، حتى تنتشر في الناس آراؤهم وتَحجُب آراء غيرهم أو تحول دون ظهورها، حتى كأنها الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ ولما كان مشروعي العلمي عبارة عن مجهود إنساني متوحِّد، فإني لا أستفيد مما يستفيد منه المتكثِّرون بأنصارهم وأوليائهم من أسباب الدعوة والدعاية المختلفة.

لكن اعتقادي جازم بأن مشروع «فقه الفلسفة» ـ متى تمكنتُ بإذن الله من إنجاز جميع أجزائه ـ لَبنة لا يمكن للمُتفلسِف العربي الاستغناء عنها إذا ما أراد أن يُكوِّن لنفسه شخصية فلسفية مستقلة تقدر على العطاء والنماء، كما أن اعتقادي جازم بأن العناية به من هذه الجهة على الأقل لا بد أن تزداد، حتى تبلغ ذروتها، إن عاجلاً وأنا على قيد الحياة أو آجلاً، وقد واراني التراب؛ وليس ذاك من قبيل الاغترار بما كتبتُ وأكتبُ أو من قبيل الدعاية للمشروع الذي وضعتُ أو أضع، وإنما لأني أعلم يقيناً، مما شاهدتُ وكابدتُ، الحاجةَ الراهنة إليه والضرورة المستقبلية له؛ فحتى إذا لم يحظ مشروعي الآن بالاهتمام الذي يستحقه للأسباب التي ذكرتها لكم، فلست أشك في أنه سيأتي على المفكر المسلم أو العربي زمان قريب يجد فيه نفسه بين

أمرين لا ثالث لهما: إما الاضمحلال وإما الإبداع؛ وعندئذ، لا بدّ أن يبرز من المفكرين المسلمين أو العرب اليقظين من لا يقبل بالاضمحلال أبداً، فيتشمّرون للإبداع حتى يحيوا حياة فكرية كريمة، وهؤلاء لا شك أن عنايتهم ستنصرف إلى من شَغَله، مثلما يشغلهم، همُّ الإبداع، فينظروا في كتبي، ملتمسين فيها ما يمكن أن يلبي بعضاً من حاجتهم الملحة، اللهم إلا أن تصير الأمة ـ لا قدّر الله ـ غير الأمة، بأن يتولى أعداؤها أو أبناؤها هدم مقاصدها ومحو قِيمها.

● هل تملك الترجمات التي اقترحتموها الوسائل الكفيلة للخروج من التقليد؟

ـ لا خروج من التقليد إلا بجعل المترجمات تحيا في فكر المتلقّي، ولا حياة لها إلا إذا تمّ وصلها بأسبابٍ موجودة أصلاً في هذا الفكر، لأن هذا الوصل هو وحده الذي يجعلها تُنتِج كما تنتج هذه الأسباب الأصلية؛ والترجمة التأصيلية التي أقول بها ليست إلا وصلَ المترجمات بهذه الأسباب الأصلية التي يحملها العربي في قلبه وعقله وينقلها إلى أهله وخَلَفِه والتي أسمّيها بـ «الأسباب التداولية»؛ فمثلاً إذا نقلتَ معنى عقدياً ما، فينبغي أن تجد طريقاً لربطه بالسبب العقدي عند المتلقّي العربي؛ وإذا نقلتَ مفهوماً معرفياً، فينبغي كذلك أن تجد طريقاً لربطه بالسبب المعرفي عند هذا المُتَلَقي، لأن هذا الربط التداولي هو وحده الكفيل بأن يجعل المعنى العَقَدِيَّ المنقولَ أو المفهومَ المَعْرِفِي المنقول يؤثّر في المتلقي كما يجعله يتأثر بالسبب التداولي الذي يحمله هذا المتلقي في نفسه.

يلزم من هذا أنه ينبغي أن لا تُترجِم إلا ما يمكن وصله بما عند المتلقي، أما ما لا يمكن وصله، مضموناً كان أو لفظاً، فالأنسب تركه إلى أن تتيقن من حصول تمام التفاعل في نفسه بين ما ترجمْتَه له وبين ما لديه من الأسباب التداولية؛ ومتى تيقنتَ من حصول هذا التفاعل، جاز لك أن تمضي إلى ترجمة ما تبقى من المضامين على وجهها الأصلي، واصلاً لها بما حصل التفاعل معه منها، ولا شك أن هذا الوصل الثاني يجعل المضامين الباقية المترجمة تندمج في ما تكوَّن عند المتلقي من الأسباب بسبب الوصل الأول؛ والترجمة التوصيلية إنما هي نقل هذه المضامين الباقية بواسطة ما تَمَّ وصله بالأسباب التداولية في طور الترجمة التأصيلية؛ أما البقية من الألفاظ الأجنبية، فلا يجوز لك الدخول في ترجمتها على وجهها الأصلي، حتى تتأكد من حصول التفاعل في نفس المتلقّي بين تمام المضامين الأجنبية والأسباب التداولية التي بين يديه؛ والترجمة التحصيلية ليست إلا هذا النقل للألفاظ الباقية بواسطة ما تمّ وصله بالأسباب التداولية المتفاعلة مع تمام المضامين المترجمة، على اعتبار أن هذا الوصل قد اتسعت قاعدته، فأصبح يشمل الوصلين معاً: الوصل الجزئي المباشر الذي تنهض به الترجمة التأصيلية، والوصل المضموني الكلّي غير المباشر الذي تقوم به الترجمة التوصيلية.

وبهذا، يتضح أن الترجمات التي اقترحتُها من شأنها أن تخلِّصنا من نير التقليد، نظراً لأنها تصل المُترجَمات بما عند المتلقي من أسباب التداول وصلاً يتم في أطوار ثلاثة بها تستطيع هذه المترجمات أن تحيا في القلوب والعقول، ولا مِراء في أن هذه الحياة من الداخل هي الشرط الذي لا غنى

عنه في كل اجتهاد مجدِّد وكل إبداع مؤصِّل.

● لقد صدر لكم مؤخراً الجزء الثاني من فقه الفلسفة بعنوان «القول الفلسفي»، فهلّا حدثتمونا عن الجديد الذي أتيتم به في هذا الكتاب؟

ـ الحقيقة أن القول الفلسفي يحتوي ثلاثة كتب هي: **كتاب المفهوم** وكتاب **التعريف** وكتاب **الدليل** لم يصدر منها الآن إلا الكتاب الأول، وسوف يتلوه، بإذن الله، الكتابان الآخران.

وقد بحثت في الكتاب الأول: **المفهوم والتأثيل** كيف يضع الفيلسوف مفاهيمه وكيف يوظفها في سياق أقواله، مستخرِجاً جملة من الآليات والطرق التي يحتاج المتفلسف العربي إلى معرفتها لكي يقتدر على إبداع مفاهيمه الخاصة به، ويتحرّر من تقليد غيره فيها، كما جئت فيه بتحليلات ضافية لنماذج متعدِّدة مأخوذة من المجتهدين من فلاسفة الغرب بلغاتهم الخاصة (يونانية ولاتينية وألمانية وفرنسية)، فضلاً عن أني قوّمت الممارسة العربية للمفاهيم الفلسفية، وفتحت فيها أبواباً لم تُطرَق من قبل.

وقد أُجمل مضمون هذا الكتاب في الخطوات التالية:

أ ـ إن للفيلسوف تقنية خاصة في الاصطلاح على مفاهيمه والاشتغال بها، تقنية لا بد من الإحاطة بدقائق آلياتها لكل من أراد أن يقتدر على إنشاء مفاهيمه واستثمارها من غير ما نقل ولا تقليد.

ب ـ إن هذه التقنية تقتضي التحرك على الدوام على

مستويين لغويين: **أحدهما** مستوى العبارة الذي هو الجانب الحقيقي والمُحكَم والمُصَرَّح به من المفهوم الفلسفي، **والثاني** مستوى الإشارة الذي هو جانبه المجازي أو المُشتَبَه أو المُضمَر.

ج ـ إن الفيلسوف يستمد جانب مفاهيمه العِباري من الحقائق المقررة في باب المعرفة الفلسفية، ويستمدّ جانبه الإشاري من محدِّدات ومقوِّمات مجاله التداولي، أي مجال تفاعله مع بني قومه.

د ـ إن الجانب الإشاري من المفهوم يشتمل على دلالات مُضمَرَة تفيد في الاستشكال الفلسفي لهذا المفهوم، وعلى بنيات مضمرة تفيد في الاستدلال المنطقي به وعليه.

هـ ـ إن الأصل في إبداع المفهوم الفلسفي هو التوسل بالمضمون الإشاري في تقرير المضمون العِباري، إلا أن يدل الدليل على خلاف ذلك.

والجدير بالذكر هنا هو أن الآليات المفهومية المختلِفة التي استخرجتُها من الخطاب الفلسفي لا تنحصر فائدتها في هذا الخطاب، بل تتعداه إلى غيره من الخطابات العلمية والفكرية والأدبية، بحيث قد يستفيد منها كل من أراد أن يُنشىء مفاهيمه على مقتضى مجاله التداولي؛ وقد وضعتها بين يدي المتلقي العربي، حتى تأخذه الغيرة على وجود أمته، فينتهض إلى صنع المعرفة الموصولة بمجاله كما يصنعها غيره.

الفصل السادس

رشديـات

لماذا لست رشدياً؟

ولماذا ينبغي أن لا نكون رشديين؟

• نعلم أن ابن رشد اشتغل بعلوم الشريعة وبالفلسفة، فهل يُعَد فيلسوفاً أم فقيهاً أم هما معاً؟

ـ صحيح أن ابن رشد كان فقيهاً كما كان فيلسوفاً وطبيباً، وليس في هذا ما يثير العجب، لأن الجمع بين المعارف المختلفة ـ أو قل الموسوعية ـ كان سمةً مميِّزَةً للثقافة الإسلامية، لكن الذي يثير العجب هو أن ابن رشد، على الرغم من تنوع تكوينه، عمل جاهداً على أن يحفظ لكل علم استقلاله وخصوصيته، لراسخ اعتقاده أن الموضوعات لا تتداخل فيما بينها، ولا بالأولى المناهج التي تُستخدم فيها.

لذا، فلئن صحّ أن نقول بأن ابن رشد فقيه وفيلسوف معاً، فلا يصح أن نقول بأنه فقيه فيلسوف، لأن هذا يفيد أن تكوينه الفقهي قد أثمر لديه اجتهاداً فلسفياً خاصاً كما هو الاجتهاد الفلسفي في المقاصد الذي جاء به الشاطبي، فلا أثر عنده لحكمة متميِّزة تستمد مبادئها أو، على الأقل، روحها من ممارسته الفقهية والشرعية؛ كما لا يصح أن نقول بأنه فيلسوف فقيه، لأن هذا يفيد أن تكوينه الفلسفي قد أفضى به إلى استخدام معارفه الفلسفية في المجال الفقهي كما هو استخدام الغزالي للعدَّة المنطقية في علم الأصول، فلا أثر عنده لفقه متميِّز يستمد قيمه أو، على الأقل، توجّهه من ممارسته الفلسفية؛ أو قل،

باختصار، إن ابن رشد لم يُبدع في الفلسفة عن طريق الفقه، ولا أبدع في الفقه عن طريق الفلسفة.

● ما السر في شهرة ابن رشد؟ هل الغرب هم الذين عرّفوا به عن طريق شروحه؟ أم أن العرب تعرفوا عليه بأنفسهم؟

- ترجع شهرة ابن رشد إلى احتياج رجال الفكر الغربيين في القرون الوسطى إلى من يقرِّب لهم فلسفة «أرسطوطاليس» كما يعينهم على مواجهة سلطان اللاهوت الكَنَسي؛ فقد أقبَلت أوروبا في هذه الفترة على ترجمة كتب «أرسطو» النفسية والطبيعية وما بعد الطبيعية بعد أن لم تكن تعرف من كتبه إلا جزءاً ضئيلاً من منطقه، فوجدت في ابن رشد خير مَن يوضّح ويفصّل لها المضامين الجديدة لهذه الترجمات، ولا سيما أنه بدا أقدر من غيره على العودة إلى الأصول «الأرسطية»، كما أن دخول فلسفة «أرسطو» إلى «أوروبا» أدى إلى زعزعة السلطة اللاهوتية ذات التوجه «الأوغسطيني» في النفوس، وقد وجد أهل الفكر اللاتيني في ابن رشد خير مَن يستندون إليه ويحتمون به في تقرير وتمرير دعاويهم المناهضة لهذه السلطة.

وأيضاً ترجع شهرة ابن رشد إلى انقسام المفكّرين اللاتين بشأن فلسفته وإصدار الكنيسة لفتاوى تُحرِّم الاشتغال بها؛ فقد انقسم هؤلاء المفكرون إلى فئتين متصارعَتين: **فئة الموالين**، ويأتي على رأسهم «سيغر دي برابْنت» الذي دعا إلى تقديم أصول الفلسفة على أصول العقيدة؛ **وفئة المعادين**، ويأتي على رأسهم «ألبير الكبير» و«توماس الأكويني»؛ كما أصدر رجال الكنيسة عدة قرارات تُحرِّم الخوض في قضايا رشدية مخصوصة وتمنع تدريس مذهبه في الجامعات كجامعة «باريس».

فهذه العوامل المختلفة: «الحاجة إلى الشارح» و«الحاجة إلى الظهير» و«الدخول في الصراع» و«الإفتاء بالتحريم» ساعدت كلها على ترسيخ اسم ابن رشد في الأوساط الفكرية والعلمية «الأوروبية»؛ ولما كان العرب المحْدَثون أصلاً مقلِّدين، لا مُجتهدين، لا نستغرب أن يجعلوا شهرة ابن رشد بين أظهرهم كشهرته بين الأوروبيين، سواء بسواء، ولو لم تواجههم العوامل التي واجهت هؤلاء.

● ما الهدف من وراء الدعوة إلى الانتساب إلى ابن رشد عند الغرب وعندنا؟ هل يُعَدّ ابن رشد ظاهرة لا نظير لها في التاريخ؟

ـ لا نجانب الصواب إن قلنا بأن الهدف البعيد من وراء هذه الدعوة هو بث روح «العلمانية»(١) في نفوس المسلمين

(١) يبدو لي أن استعمال لفظ «علماني» في مقابل اللفظ الفرنسي «Laïc» غير موفَّق، لاعتبارات ثلاثة: **أولها** أن «Laïc»، مقابل «Clerc» أي رجل الدين في حين أن كلمة «علماني» في العربية لا تقابل «رجل الدين»، بل، على العكس من ذلك، قد يكون إطلاقها على رجال الدين أوْلى من إطلاقها على غيرهم، ناهيك بإطلاقها على أضدادهم، بما أن «رجال الدين» اختصوا في التراث الإسلامي باسم «العلماء»، وصفة «العلماني» ليست إلا النسبة الصناعية إلى العلم؛ **والثاني** أن «علماني» أبلغ في التعبير عن معنى اللفظ الفرنسي «scientiste»، وهو الذي يزعم أن العلم يحل كل المشاكل الإنسانية؛ **والثالث**، أن وصف «علماني» يحمل شحنة وجدانية وقيمية جد إيجابية لا وجود لها في مقابله الفرنسي، بحيث يكتسب الموصوف به ميزة تجعل ضده ـ أي رجل الدين ـ يظهر بمظهر الذي يحارب العلم، وهذا باطل، على الأقل، في التداول الإسلامي؛ لذا، فإن أقرب لفظ عربي لأداء المصطلح الفرنسي «Laïc» هو «دنيوي»؛ فكلمة «دنيوي» تقابل في العربية «ديني» كما يقابل «Laïc» في الفرنسية «Clerc»؛ وإذا وضعنا في اعتبارنا مرادفاً فرنسياً لـ «Laïc»، وهو «Séculier» المشتق من لفظ «Siécle» ويعني هنا «الحياة الدنيوية المُتَغَيِّرة بحسب الأزمان»، فإن أنسب مقابل عربي لـ «Laïc» يصير هو: «دهري» أو «دهراني».

والعرب، كما هي مبثوثة في الفكر الفلسفي الغربي؛ والدليل على ذلك دليلان اثنان:

أحدهما: إن الرشدية «اللاتينية» في القرن الثالث عشر اشتهرت بخروجها عن الفلسفة اللاهوتية للكنيسة، وقد استندت في هذا الخروج إلى فهم علماني لفلسفة ابن رشد، حيث إنها جعلت منها فلسفة تقوم على ضربين من المبادىء كلاهما يصادم الفلسفة اللاهوتية المُقَرَّرَة: مبادىء مادية تخالف ما تَقَرَّر في المجتمع المسيحي من معتقدات دينية، منها القول بوحدة العقل والقول بقدم العالم وإنكار العناية الإلهية وإنكار الحرية وإنكار خلود النفس وإنكار المعجزات؛ ومبادىء منهجية تُفضي إلى القول بتكافؤ الحقيقة الدينية والحقيقة العلمية، هذا القول الذي استحق به ابن رشد لقب «الفيلسوف ذي الحقيقتين»؛ وواضح أن القول بهذا التكافؤ يترتب عليه أن العمل بإحدى الحقيقتين يُغني عن العمل بالأخرى، فصار الرشديون «اللاتين» إلى الاستغناء بالفلسفة «الأرسطية» عن اللاهوت المسيحي.

والدليل الثاني، إن روح الرشدية «اللاتينية» التي تنبني على مبدإ الفصل التام بين الدين والفلسفة استمرت إلى غاية القرن السابع عشر، ممهِّدة، على التدريج لظاهرة التحلّل من الدين انتشرت بين أصحاب عصر التنوير والتي تَواصَل تأثيرها وانتقل إلى المحْدَثين؛ فحينئذٍ، لا عجب أن يُنَصَّب ابن رشد إماماً للعقلانيين والعلمانيين والحداثيين.

وبهذا، يتبيَّن أن إرادة الانتساب إلى ابن رشد إنما هي إرادة الانتساب إلى العلمانية كما تجلت في أطوارها الثلاثة: «اللاتيني» و«الأنواري» و«الحداثي».

• لقد عمَّت الوطن العربي احتفالات فكرية صاخبة بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، فلماذا ينفرد في نظركم ابن رشد دون غيره بكل هذا الاحتفاء الفكري؟ وما هو حظه من الفلسفة بالنظر إلى كون أعماله الفلسفية اقتصرت على شرح مؤلفات أرسطو وتلخيصها إلّا عدداً قليلاً منها؟

- ليس من شك أن في الاحتفال بأعلام الأمة، بصدد هذه المناسبة أو تلك إحياءً لذاكرتها وإنهاضاً لهمتها، أمرٌ محمودٌ ومرغوبٌ فيه، لكن أن يُجاوِز هذا الاحتفال حَدَّه، ويُغالَى فيه بالقدر الذي يجعل من المُحتَفَى به أسطورة أشبه بأساطير الأولين أو أعجوبة أشبه بأعاجيب المُتَخَيِّلين، فذاك ما يصير ضرره أكثر من نفعه، إذ لا يُحيي الذاكرة، وإنما يُضلُّها، ولا يُنهض الهمة، وإنما يَقعُد بها، ولا يَبعد أن يكون ما حصل من الاحتفاء الصاخب بابن رشد قد جعل منه في أذهان الناس أسطورة مضلِّلة أو أعجوبة متخيَّلة.

فمن كتّابنا ونقّادنا من انتهز فرصة هذه المهرجانات الفكرية ليندفع في استخراج جوانب السبق إلى الحداثة عند ابن رشد، بل منهم من لم يكتف بذلك، وصار إلى إسناد رئاسة الحداثة إليه؛ وكان الأمر يهون لو وقف عند هذا الحد، لكن بعضهم حملته مطامِحُه ومطامِعُه التي لا كابح يكبحُها على أن يتعاطى لما يشبه استحضار روح ابن رشد، فصار، من غير استحياء، يملي علينا كيف ينبغي أن نفهم ابن رشد، بل أدهى من ذلك، صار يملي على ابن رشد نفسه كيف ينبغي أن يكون وكيف ينبغي أن يكتب، فهل في الوهم أبعد من هذا!

وإذا هام هؤلاء الكتّاب والنقّاد في وديان حداثة ابن رشد،

فذلك لأن كل واحد منهم يحمل حاجة في نفسه، فهذا يريد أن يُرضي أئمته من أهل الغرب أو أهل الاستشراق فيما أَمْلَوْا عليه، وهذا يريد أن يزداد تقليداً لغيره لعدم اطمئنانه إلى ما عنده، وذاك يتطلع إلى أن يُنسب إلى الحداثة أو يُنعت بالكونية، وذاك يعمل على حسم معركته أو يُصفِّي حسابه مع التيار الإسلامي، وذاك يسعى إلى أن يثبت هذه القيمة أو تلك من القيم التي يظن أنها تحمي مصالحه في حدود فَهمِه لهذه القيم، كـ «العقلانية» أو «العلمانية» أو «العَولَمية» أو «الحقوقية» («حقوق الإنسان» أو «حقوق الشعب»).

وما فتئتُ أعجَب لهذه الفتنة الفكرية الكبرى التي التبس فيها الحق بالباطل حتى كأن من ورائها دجاجلة، لا أهل تفكير، أومن ورائها دهاقنة، لا أهل تنوير؛ ولولا علمي السابق بابن رشد، فيلسوفاً ومُتَكَلِّماً فقيهاً، لكنت أحد ضحايا هذه الفتنة كما كانت الكثرة الكاثرة من الجمهور، لأن الإنسان مفطور على التصديق بما يُنقَل إليه لأول مرة، ولا ينبعث منه الشك في المنقول إليه أو الاعتراض عليه إلا بعد حين؛ فلما اندفعت في تبيّن ما زعموا في هذا الرجل ونسبوا إليه من الصفات الهائلة، لم تُقنعْني تبريراتهم ولا أرضتني تأويلاتهم، إما لأن فهم بعضهم لما جاء في نصوصه غير صحيح، وإما لأن فهم بعضهم للصفات المنسوبة إليه غير واضح.

وإذا بدا أنهم اتفقوا على أن ينتصروا لابن رشد على الإطلاق وأن يكونوا رشديين في فكرهم، فإني اخترتُ أن لا أنتصر له على هذا الوجه، لأنه لا يمكنني أبداً أن أكون رشدياً؛ وأدلّتي في ردّ الرشدية عني لا تقلّ قوة عن أدلتهم في جلب

الرشدية إليهم، وإلا فإن أدلّتي أقوى من أدلّتهم درجات، لأنها تتناول إنتاج ابن رشد في جانب لا ينازع في ضعفه البليغ إلا المُكابِر أو المُعانِد، بينما تتناوله أدلّتهم في جوانب تتسع لاختلاف كبير بين الدارسين؛ وليس هذا الجانب الأضعف من إنتاجه إلا التقليد في مجال الفلسفة، فقد شهِد المُتَقَدِّمُون والمُتَأخِّرون بأن ابن رشد مُقَلِّد لـ «أرسطو»؛ بل ليس في فلاسفة الإسلام من هو أشدّ منه تقليداً لفلاسفة اليونان، ولا ينحصر هذا التقليد في شروحه وتفاسيره ومُلَخَّصاتِه وجَوَامِعِه ـ على اختلاف أشكالها وأحجامها ـ لمؤلّفات المعلم الأول، بل إنه يتعداها إلى ما وضعه من مُصَنَّفَات من عنده وما أصبح معدوداً عند الباحثين من التأليف الإبداعي، ولا سيما كتبه الثلاثة المشهورة: **تهافت التهافت** و**الكشف عن مناهج الأدلة** و**فصل المقال**: إذ يكفي القليل من التأمل في هذه الكتب لكي نتبين كيف أن الكتاب الأول منها هو عبارة عن الدفاع عن التقليد في وجه المعترضين على هذا التقليد، ممثَّلين في شخص الغزالي، وكيف أن الكتاب الثاني هو عبارة عن الدفاع عن التقليد في وجه المُتَكَلِّمِين، ممثَّلين في الأشاعرة، وكيف أن الكتاب الثالث هو عبارة عن الدفاع عن التقليد في وجه رجال الدين، ممثَّلين في الفقهاء.

والأدهى في دعوة ابن رشد إلى التقليد في المجال الفلسفي هو أنه يدعونا إلى تقليد من يعود فكره إلى التاريخ السحيق، إذ تفصله عن «أرسطو» خمسة عشر قرناً كأن الفترة الحضارية التي عاشها المسلمون لم تكن قط، أو كأن عطاءها الفلسفي لا يعتبر كلياً، وفي هذا ظلم وتضليل.

ولما كان ابن رشد قد وضع أصول التقليد في الفلسفة

وبدا أبرز مشرِّع له، حتى لم يضاهه في ذلك لا سابق ولا لاحق، أمدَّ المحدثين بمشروعية هذا التقليد وسهَّل عليهم طريق ممارسته؛ فإذن، لا عجب أن يتهافتوا على الفكر الغربي الحديث، ينقلون ويجتزّون ـ كما تهافت هو على «أرسطو»، يشرح ويفسر ـ مُعتَقِدين أنهم دخلوا عصر الحداثة من بابه الواسع، وهم لم يفعلوا إلاّ أن ازدادوا بُعداً عنها، فهل يُعقل أن تُنال الحداثة من غير توفّر القدرة على الإبداع؟

وحيث إني لا أنفر من شيء نفوري من التقليد، ولا أجد شيئاً أضر منه مسلكاً في حياة الأمة ولو كان في ما هو حق، فما بالك إن كان التقليد في باطل صريح، وهل من باطل أصرح من أن يطوي الطاوي الفروق التاريخية والتداولية بينه وبين الغير، فيقول بما قال من غير أن يعلم بسر قوله؟ فإني أنصرف عن ابن رشد وعن الرشدية، وأنا مُطْمَئِنّ إلى صواب انصرافي عنهما لتمام إيقاني بأن انبعاث الأمة الإسلامية لن يكون عن طريق فكر ابن رشد ولو استنفر الرشديون عدَدَهم وعُدَّتهم كلها لبثّه في النفوس، بالترغيب أو الترهيب، إلاّ أن ينسلخوا عن جلدتهم ويلبسوا غيرها، فيذوبوا في أهلها ذوبان الثلجة في البحر؛ أما أن يَطمَعوا في أن يحققوا لهذه الأمة انبعاثها بواسطة هذا التقليد مع بقائهم هم أنفسهم، عَرَباً ومسلمين مُتَمَيِّزين عمّن يقلدون، فذاك أمر دونه ولوج الجمَل في سَمِّ الخياط.

● ألا توجد عند ابن رشد فلسفة إسلامية خاصة تجعله مُتَمَيِّزاً عن غيره؟

ـ إن مفهوم «فلسفة إسلامية» إجمالاً يحتاج إلى تفصيل؛ فقد يكون المقصود بها فلسفة مأصولة، أي فلسفة غير منقولة مبنية

على المعارف الإسلامية الأصلية ومستوفية لشرائط المجال التداولي الإسلامي العربي، عقيدة ولغة ومعرفة، والفلسفة الإسلامية بهذا المعنى لا وجود لها عند ابن رشد؛ وأيضاً قد يكون المقصود بها فلسفة مفتوحة، أي فلسفة منقولة لكنها تداخلت مع المعارف الإسلامية وتعاطت للتوافق مع مقتضيات المجال التداولي الإسلامي، والفلسفة الإسلامية بهذا المعنى هي الأخرى لا وجود لها عند ابن رشد؛ وأخيراً قد يكون المقصود بها فلسفة مفصولة، فلسفة منقولة لكنها لم تتداخل مع المعارف الإسلامية ولا تعاطت للتوافق مع مقتضيات المجال التداولي الإسلامي، والفلسفة الإسلامية بهذا المعنى هي التي لها، حقيقة، وجود عند ابن رشد، ذلك أنه جرَّد الفلسفة «الأرسطية» من كل التأثيرات الإسلامية التي نتجت عن التحويلات والتعديلات التي أدخلها فلاسفة الإسلام الذين سبقوه على المفاهيم والمسائل اليونانية حتى تتوافق مع التداول الإسلامي، كما أنه استأنف فكر «أرسطو»، آتياً بالأجوبة عن الأسئلة التي وضعها هذا المعلم وبالحلول للإشكالات التي اعترضته على مقتضى المنطق الداخلي لفكره، لا على مقتضى ما يستوجبه السياق الإسلامي الجديد الذي يَرِد فيه هذا الفكر، فكانت فلسفته بعيدة عن الفَهم الإسلامي قريبة من العقل الغربي؛ فحينئذٍ، لا غرابة أن نجد أتباعه الأولين، لا بين تلامذته من المسلمين، وإنما بين الأجانب من يهود ومسيحيين.

• دعا ابن رشد إلى التأويل الفلسفي للنصوص الشرعية، فما رأيكم في هذا التأويل؟

ـ ثابت أن ابن رشد وضع حدوداً وقيوداً تعلقت بنوع النصوص التي ينبغي تأويلها وبالطريقة التي يجب اتباعها في هذا

التأويل، ثم بالفئة من العلماء التي ينبغي أن تتولاه، مُستَفيداً جملة من هذه الحدود والقيود من مبادىء الممارسة التأويلية كما جاءت عند علماء المسلمين، ولا سيما أئمة أصول الفقه منهم.

لكن هذه الحدود والقيود، على دقتها وفائدتها، لا تكفي في تحصيل التأويل الصحيح للقول الشرعي، وبيان ذلك من وجهين اثنين:

أحدهما، إنها لا تمنع من تأويل الظاهِر الوارِد في معناه الحقيقي؛ فمعلوم أن ابن رشد صاغ ضوابطه في التأويل على اعتبار أنها تنطبق على الأقوال الشرعية الخفية ـ وهي التي تضمنت تشبيهات ومثالات ـ لكنه لم يتردد في ممارسة التأويل على الأقوال الظاهرة؛ والشاهد على ذلك تأويله للآيتين: **﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾**؛ **﴿وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم يقولون آمنّا به﴾**[٢]؛ فقد جعل معنى «الاعتبار» هو القياس ومعنى «الراسخين في العلم» هو أهل البرهان العالمين بالتأويل؛ وهما معنيان يخالفان تماماً المقصود من سياقهما، إذ سياق الآية الأولى يفيد معنى «أخذ العبرة» وسياق الآية الثانية يفيد معنى «أن الراسخين في العلم لا يبتغون تأويل المتشابه على خلاف الذين في قلوبهم زيغ».

والوجه الثاني، إنها لا تضمن الاتفاق بين المؤوِّلين من أهل البرهان؛ فالمفروض في الطريقة البرهانية أن تؤدّي إلى الاتفاق بين أهلها وإلى اليقين فيما اتفقوا عليه؛ ومع هذا، فإن

---

(٢) **القرآن الكريم**: «سورة الحشر،» الآية ٢، و«سورة آل عمران،» الآية ٧ على التوالي.

أهل البرهان، حسب ابن رشد نفسه، يختلفون في التأويل لاختلاف مرتبة كل واحد منهم من معرفة البرهان؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم انتفاء الامتياز التأويلي الذي يُنسَب إلى الطريقة البرهانية على الطريقة الجَدَلِية الإقناعية التي لا تفيد اليقين وتشتهر بالاختلاف.

هذا إذا سلّمنا بمشروعية التأويل الفلسفي ذي الصبغة الأرسطية الذي يأخذ به ابن رشد ولو أن عدم التسليم به أقرب إلى الصواب من التسليم به؛ وتوضيح ذلك أن التأويل الفلسفي الذي يجوز أن يتناول النص الشرعي ليس هو التأويل الفلسفي «الأرسطي»، وإنما هو التأويل الفلسفي المُستَمَدّ من المعارف الإلهية الإسلامية؛ هذا، بالإضافة إلى أن لعقلانية التأويل الفلسفي حدوداً تتعداها بعض مضامين النصوص الشرعية، بحيث يفضي إخراجها على مقتضى البرهان لا إلى الإخلال بتمام معانيها فحسب، بل أيضاً إلى إفادة مضامين أخرى مكانها في شبه تحريف للكلام عن موضعه.

● **اعتمد أغلب المفكرين المعاصرين من العرب والمسلمين على ابن رشد في بناء فلسفتهم وفكرهم؛ في المقابل اتجهتُم في بناء فلسفتكم إلى الغزالي، لماذا هذا التوجّه؟**

ـ لقد صار الانتساب إلى ابن رشد هو الصك الذي يحصُل به المُثَقَّف العربي على الشرعية الفكرية أو هو الجواز الذي يدخل به إلى حظيرة المُفَكِّرين، وفي هذا من الغُلُوِّ ما لا يمكن لذي بَصيرة إلا أن يَتَوَجَّسَ منه خِيفَة، لأن فيه إفقاراً صريحاً للعقل الإسلامي العربي، لا إغناء له كما يتوهم بعضهم، أَفَمَن يفكر على وجه واحد يستوي هو ومن يفكر على

وجوه كثيرة؟ ولا أريد أن أخوض هنا في الأسباب التي أدّت إلى هذه الفتنة الفكرية الكبرى، لأن هذه الفتنة عندي ناتجة عن التقليد، والتقليد لا يمكن أن يَخْرُج منه أبداً إبداع، كما أني لا أريد أن أنظر هل ابن رشد يستحق كل هذه الضجة؟ وحسبي أنه مقلِّد، والمقلِّد لا يمكن أن يُعَوِّل عليه من يطمح إلى تجديد الفكر الفلسفي الإسلامي العربي.

أما ما سميتموه بتوجّهي إلى الغزالي كَرَدَّة فعل على توجّه غيري إلى ابن رشد، فأقول لكم بأن الأمر ليس كذلك، فإني لم أجعل من الغزالي المُفَكِّر الذي اجتمع الحق عنده كما اجتمع عند ابن رشد بالنسبة إلى غيري، ولا جعلتُ من إنتاجه المَعِين الذي أستَمِدُّ منه فكري، ولا أني خصّصت له من الدراسات فوق ما خصّصتُه لابن رشد، وإن كنت أرى فيه مُفَكِّراً عِملاقاً قَصُر معاصرونا عن مطاولة عقله الكبير، فبخَسوه حقه، وظلموه أيَّما ظلم، بل الحقيقة أن جوانب من فكري صادفت جوانب من فكره كما أن جوانب من سلوكي صادفت بعض جوانب سلوكه، ولا شيء أكثر من المصادفة؛ فعلى سبيل المثال، اشتغلتُ بالمنطق وأحببته كما اشتغل به وأحبه، إلا أني أخالفُه كلياً في نزعته الأرسطية في المنطق التي لا تضاهيها إلا نزعة ابن رشد، إذ كان يعتقد أن المنطق واحد عند جميع الأمم وفي جميع المجالات، حتى في العوالم التي تخالف هذا العالم في قوانينه الطبيعية، وأن هذا المنطق لا يمكن أن يكون إلا المنطق الذي وضع اليونان أصولَه، لذلك حرص أكثر من غيره على دمجه في العلوم الإسلامية، والتمسك به حتى بعد تجربته الصوفية؛ واشتغلت بعلم الأصول كما اشتغل به ولو أني لم أُؤَلِّف فيه كما ألَّف، لكني أختلف معه في موقفه من علاقة علم الأصول بالمنطق، فهو

يجعل المنطق جزءاً منه باعتبار، في حين أجعله أنا جزءاً من المنطق باعتبار آخر؛ واشتغلت بالفلسفة كما اشتغل بها ووجدتُ فيها آثار النسبية الثقافية كما وجدها فيها، إلا أني لا أشك في فائدتها شكَّه فيها، ولا أُجرِّح أهلها تجريحَه لهم؛ وخُضْت التجربة الصوفية على مقتضى أهل السُّنة كما خاضها وتبيّن لي من سموّها ما تبيّن له، ولكنني أخالفه في الأسباب التي أفضت بي إلى الدخول في هذه التجربة؛ فيتبيّن أني لست مقلّداً للغزالي كما أن غيري مقلّد لابن رشد، وإنما شاءت الإرادة الإلهية أن نشترك في بعض الصفات لحكمةٍ لا أعلمها.

● تتفق نخبة من المفكرين العرب على اتهام الغزالي بقتل ـ أو اغتيال ـ العقل، فما هي مصداقية هذا الاتهام، ولا سيما أنكم وقفتم طويلاً عند فكر هذا الرجل؟

ـ إذا أصر هؤلاء على هذه التهمة، فلتعلموا أنها لا ترجع إلى قصور خاص في فكر الغزالي كما يعتقدون، وإنما إلى أمرين: **أحدهما** ضيق كبير في تصوّر هؤلاء المُفَكِّرَين العرب لمفهوم «العقل»، فالعقل ليس واحداً كما يظنُّون، وإنما هو عقول كثيرة، وهو ما لا يقدرون على تصوّره، فضلاً عن أن يتحققوا به؛ والعقل الواحد الذي يعرفون ليس هو أوسع العقول ولا هو أنتجها، إن لم يكن أقدمها وأعقمها، بينما العقل الذي عرفه الغزالي سعى إلى الخروج من الوحدة العقلية الضيقة إلى الكثرة العقلية الواسعة، فقاسوا عقلهم القديم المتوحد على عقله المستشرف المتعدّد، فغلَّطوا وغالَطوا.

والأمر الثاني الذي ترجع إليه هذه التهمة الباطلة هو ضُعف ملحوظ في العدة اللغوية والعلمية التي يستعملها أصحاب هذا

الاتهام؛ فالراجح أن تمرُّسهم القليل بخصوصيات اللغات الإنسانية لا يمَكِّنهم من أن يستوعبوا إمكان انبساط أطراف العقل بين اللغات، بحيث إن طرَف العقل في هذه اللغة قد لا يطابق طرفه في اللغة الأخرى، بل يجوز أن يضادّه ومع وجود المُضَادَّة بين هذين الطرَفين لا يكون الواحد منهما أقل عقلانية من الآخر، كما أن توسُّلهم الزهيد بخصوصيات المناهج العلمية لا يمكِّنهم من أن يستوعبوا إمكان انقلاب أطوار العقل بين المعارف، بحيث إن طور العقل في هذه المعرفة قد لا يطابق طوره في المعرفة الأخرى، ويجوز أن يُضَادّه، ومع وجود المُضادّة بين هاتين المعرفتين لا تكون الواحدة منهما أقل عقلانية من الأخرى؛ بل إن المعرفة الواحدة، على تجرُّدها وخلوصها، قد تتوارد عليها عقول تختلف باختلاف أطوارها، فحسبكم المعرفة المنطقية المفترَض فيها أن تكون واحدة لبلوغها نهاية التجريد، فقد كانت فيها مبادىء العقل تنحصر في ثلاثة هي: «مبدأ الهوية» و«مبدأ عدم التناقض» و«مبدأ الثالث المرفرع»، لكن بإمكاننا اليوم أن نضع أنساقاً منطقية دقيقة يَبْطل فيها واحد أو أكثر من هذه المبادىء المشهورة، فقد نسلّم فيها بأن شيئاً مخصوصاً يكون غير هو (أي مُتَقَلِّباً)، أو يكون هو وغير هو معاً (أي مُتَعَارِضاً)، أو يكون لا هو ولا غير هو (أي مُتَوسِطاً)؛ ومع خروج هذه الأنساق عن هذه المبادىء العقلية الموروثة، فإن عقلانيتها وإنتاجيتها تكون أعلى بدرجات من العقلانية القديمة التي تتمسك بهذه المبادىء والتي حاكَم بمقتضاها هؤلاء المفكِّرون فيلسوف الإسلام الغزالي على صواب موقفه من الكثرة العقلية وضلال موقفهم من الوحدة العقلية.

● **نلاحظ أن ابن خلدون لم يكن دائماً في قلب اهتماماتكم الكثيرة كما هو حاضر في اهتمامات غيركم، لماذا هذا التقصير؟**

ـ هذا سؤال في غاية الأهمية، ولم يسبق لأحد من قبلكم أن سألني هذا السؤال؛ وإذا كان يظهر لبعضهم بأني لم أهتم بابن خلدون، فذلك لأنه لا يتصور أنه بالإمكان الاهتمام به إلا من الجانب الذي غلب على الباحثين الاهتمام به بهذا العالِم؛ والواقع أن ابن خلدون حاضر في إنتاجي بغير الوجه الذي هو حاضر به عند كل من اشتغلوا به من مفكري وباحثي العرب وتسمّوا بالخلدونيين، ذلك أن هؤلاء لا تهمهم عنده إلا مضامين فكره، ولا تعنيهم قط طريقة تفكيره ولا طريقة تعبيره، وكيف يعنيهم ذلك وبعضهم يرى في هاتين الطريقتين نقصاً صريحاً كان أوْلى بهذا الرجل أن يتجنبه! إذ يشتكي هذا البعض من التغميض في طريقة تفكيره ومن التعقيد في طريقة تعبيره، في حين همَّني من ابن خلدون هذا الجانب كثيراً، وكنت أرى فيه كمالاً، لا نقصاً كما رأوا فيه، وقد خصّصت له دراسة مبكرة جعلتُ لها عنواناً: «طبيعة الاستدلال في النص الخلدوني» ويتضمنها كتابي: **اللسان والميزان**.

والحق أن الصلة بيني وبين ابن خلدون قوية جداً، لا لأني أخذت منه مباشرة وتأثرت به كثيراً، وإنما لأن الفلسفة المنطقية التي بنى عليها فكره قريبة من الفلسفة المنطقية التي أبني عليها فكري؛ وأقف منها على مبادىء ثلاثة:

المبدأ الأول: إن للمعرفة مصدرين، أحدهما أصلي والآخر فرعي؛ أما مصدرها الأصلي، فهو الفكر الطبيعي الذي هو فكر فطري صحيح ذو فضاء واسع لا غنى للإنسان عنه، وأما مصدرها

الفرعي، فهو البرهان المنطقي الذي هو بمثابة القالَب الصناعي الذي نُنزِله على هذا الفكر لنجعل منه علماً موضوعياً؛ ولا أبرح من جانبي ألِح في مختلف دراساتي على ضرورة التفرقة بين المنطق الطبيعي والمنطق الصناعي أو بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الصناعية.

والمبدأ الثاني، إن الكتابة العلمية ينبغي أن تكون كتابة استدلالية؛ فمعلوم أن المقدمة مكتوبة بهذه الطريقة، إذ تتصدر كلَّ فصل فيها مسألة يتولى ابن خلدون الاستدلال عليها بأقصى ما يمكن من الترتيب المنطقي، بانِياً على ما سلف من المبرهنات أو ما ظهر من البديهيات، سابقاً أو حاضراً، وقد عملت، ما وسعني ذلك، على أن ألتزم بهذه الطريقة في الكتابة ولو أني كنتُ أجتهدُ في أن لا يجد القارىء منها نفوراً، وخاصة إذا كان لا يُطيق إجهادَ عقله بما يزيد عن مألوفه.

والمبدأ الثالث، تطويع اللغة العربية للاصطلاح العلمي؛ فمعلوم أن ابن خلدون لم يفتأ يضع المصطلح تلو الآخر للتعبير عن أغراضه العلمية، وأنا أيضاً لا أتردد في أن أفعل ما فعل كلما دعتني الضرورة العلمية إلى ذلك، وإن كان لي اعتبار زائد في هذا الأمر، وهو الاجتهاد في تحرير التقنية الاصطلاحية في اللغة العربية من التبعية للّغات الأجنبية، حتى تعمل هذه اللغة بديناميتها الخاصة في الاصطلاح، فتجدني أضع مصطلحات ذات مضامين علمية محدّدة لا وجود لمقابلات مُقَرَّرة لها في الألسن الأخرى، مُتَعَمِّداً استثمار خصوصيات القوة الاشتقاقية والرصيد الدلالي لهذا اللسان العربي.

الفصل السابع

صوفيـات

من ينشُد الكمال الفلسفي
لا بد من أن يستشرق
أُفُق الجمال الروحي

• شكّل المؤلَّف: «العمل الديني وتجديد العقل» محاولة لسيرة ذاتية لطه في علاقته بالتصوف، كيف عشتم هذه التجربة الروحية؟ وهل كان ذلك على الكيفية التي عاش بها الغزالي هذه التجربة؟

ـ حقاً لقد كان لكتابي: **العمل الديني وتجديد العقل** علاقة وطيدة بالتجربة الصوفية، لكنه ليس سيرة ذاتية كما يبدو لأول وهلة، إذ لم أذكر فيه من سيرتي إلا ما جاء في ست صفحات وردت في مطلع الطبعة الأولى لهذا الكتاب التي صدرت منذ ما يزيد عن عشر سنوات، وإنما هو، على الحقيقة، الثَمَرة المعرفية التي جنيتها من هذه التجربة؛ والعلامة على أنه ليس سيرة ذاتية ذلكم البناء الاستدلالي الذي وضعتُ به هذا المؤلَّف، حتى إني أعُدُّه من أقوى كتبي تقيُّداً بشروط التنسيق المنطقي؛ ولم يكن ذلك عن مصادفة مارَّة، وإنما كان عن موافقة تامّة لقصدي من هذا الكتاب الذي يدلّ عليه عنوانه على الوجه الأكمل؛ وقصدي فيه كان مقاصد متعددة.

فقصدي الأول كان أن أُبيّن كيف أن التجربة الروحية، على خلاف ما انغرس في العقول منذ عهود، لا تتعارض أبداً مع المعرفة العقلية، بل إنها قد تكون سبباً من أسباب إثراء هذه المعرفة والتغلغل فيها.

• كيف يمكن ذلك، والحال أن التجربة الروحية تجربة نحياها بكياننا الداخلي، في حين أن المعرفة العقلية شيء نحصّله بواسطة النظر أو الفكر؟

ـ صحيح أن التجربة الروحية لا تَمُدُّك بخصائص موضوعية للأشياء، ولا بآليات إجرائية، ولا بقواعد مقرّرة، ولا بقوانين ثابتة كما تَمُدُّك بها ممارسة عقلك النظري قبل دخولك في هذه التجربة؛ ولكنها مع ذلك تمدُّك بشيء آخر لا يقل فائدة ولا تأثيراً عما يَمُدُّك به النظر، وهذا الشيء هو بالذات مجموعة من القيم والمقاصد والمعاني المستمدّة من الممارسة العملية؛ ومتى تزوَّدت بهذه القيم الروحية، انفتحت لك، في هذه الخصائص والآليات والقواعد والقوانين الموضوعية التي يمدك بها النظر، إمكانات مختلفة في توظيفها وتوجيهها وإعادة تشكيلها وترتيبها، إمكانات لا تنفتح لك أبداً بدون هذه القيم، ولا تتفاوت العقول فيما بينها إلا بتفاوت نصيبها من هذه الإمكانات الاستثمارية للأشياء؛ وعلى هذا، فلا بد أن يحظى عقلك من التوسُّع والتعمُّق على قدر زادك من هذه القيم، أي على قدر تغلغلك في التجربة الروحية.

وفي هذا، أخالف تماماً ابن رشد ـ ومن قَبْله ابن باجة ـ إذ ظن أن التجربة الصوفية، لما كانت عملية، فإنها لا تنفع المعرفة النظرية في شيء، وذلك لتقريره ـ تقليداً لأرسطو ـ الفصل بين النظر والعمل، وهذا في غاية الفساد؛ إذ العمل، كائناً ما كان، لا ينفك يفعل ويؤثّر في النظر، والنظر لا ينفكّ يوسّع وسائله وينمّي بنياته تحت هذا التأثير العملي، بل إن هذا التأثير يتزايد قوة كلما تم الارتقاء في مراتب العمل، وازداد هذا العمل رقة وشفوفاً؛ فمثلاً، لا أحد يمكن أن ينكر أن العمل الحسّي يؤثر في النظر العقلي، والعمل الحسّي ليس درجة واحدة، بل هو درجات

متعددة، بحيث يزداد التأثير في هذا النظر بازدياد الترقّي في هذه الدرجات الحسية، فما بالك بالعمل الروحي الذي لا نِزاع في أنه أرقّ وأشفّ من العمل الحسّي؟ فإنّ له في النظر العقلي تأثيراً أبعد وأبلغ؛ ثم لما كان العمل الروحي هو أيضاً على درجات فيها من الكثرة ما لا يقاس بما نجده في نظيره الحسي، إن هذا التأثير يبلغ النهاية في القوة؛ ومتى سلّمنا بأن أدنى درجة من العمل الروحي أقوى تأثيراً في النظر العقلي من أعلى درجة من العمل الحسي، فما ظنك بدرجاته العليا التي لا حدَّ لها؟ فإن تأثيرها يكون من الرسوخ والشدة بحيث لا يقارَن بسواه؛ وبذلك، صح أن التجربة الروحية تفعل في المعرفة العقلية أضعاف ما تفعله التجربة الحسية فيها، إنْ إغناءً لقدراتها أو تنويعاً لمراتبها أو تمديداً لأطرافها.

هذا عن قصدي الأول من كتابي المذكور، أما قصدي الثاني منه، فهو أن أبيِّن كيف أن القوى الإدراكية للإنسان على اختلافها مُتَّصِلة بعضها ببعض، بحيث ليست هناك قوة حسّية خالصة ولا قوة عقلية خالصة ولا قوة روحية خالصة، بل في القوة الحسّية بعض من العقل كما في القوة العقلية بعض من الروح؛ والعكس صحيح، ففي القوة الروحية من أثر العقل ما يضاهي ما في القوة العقلية من أثر الحس؛ وإذا جاز وجود هذا الاتصال بين مختلف القوى الإدراكية، جاز أن تكون التجربة الروحية مكمِّلة للنظر العقلي، لا منقطعة عنه، ولا بالأولى مُفسدة له كما زعم بعضهم عن باطل.

وقد كان قصدي الثالث أن أبيِّن كيف أن العقل ليس مرتبة واحدة، وإنما مراتب متعددة بعضها أعقل من بعض، بحيث يكون أدناها عقلاً ما كان موصولاً بالرتبة الأخيرة من رتب الحس، لأنه ما زال يحمل بعضاً من خشونته وكثافته، ويكون أعقلها جميعاً ما

أشرف على الرتبة الأولى من رتب القوة الروحية، إذ يكون قد لاح له مطلع من رقتها ولطافتها، فانطبع به، إن كثيراً أو قليلاً.

أما عن سؤالكم هل عشت التجربة الصوفية كما عاشها الغزالي؟ فلا يجمعني أنا وإياه إلا خوض غمارها؛ فلم أدخل فيها فارّاً ولا شاكّاً كما دخل فيها؛ ذلك أن الغزالي فرَّ إلى التصوف اضطراراً، بينما أقبلتُ عليه اختياراً، وفراره كان من اثنين: «فرار من الجاه الذي كان ثمنه المكوث في أحضان الدسائس والمؤامرات والتصارع على السلطة» و«فرار من الشك الذي يكون قد بقي في نفسه بسبب اشتغاله بالفلسفة مدة»، بينما كان إقبالي على التصوف لسببين مخالفين تماماً، **السبب الأول**: أردت أن أُقوِّي صلتي بالله، حباً فيه لذاته، لا فراراً من غيره، بل كانت هذه المتعة أكبر من أن أنشغل بسواها؛ و**السبب الثاني** هو أن أتحقّق من طبيعة المعاني التي هي فوق طور العقل الفلسفي، هل هي غير عقلية كلياً أم أنها عقلية بوجه ما؟ فلم يجعلني اشتغالي الطويل بالفلسفة ـ بل اشتغالي بالمنطق الذي هو أقوى استدلالاً وأصح استشكالاً ـ أشكّ ولو طرفة عين في الحقيقة الإيمانية، مصداقاً لقول القائل: «إن الكثير من الفلسفة يوَرِّث اليقين والقليلَ منها يُورِّث الشك» على عكس ما أوهمنا به «ديكارت»، جيلاً بعد جيل، ولا جعلني هذا الاشتغال بالفلسفة أتردد برهة في فائدة التجربة الروحية للوصول إلى مزيد المعرفة بهذه الحقيقة الإيمانية كما حصل لابن رشد، إذ اكتفى بتقصّي أخبار الصوفية كما فعل مع محيي الدين ابن عربي، بل بالتجسس عليهم كما فعل مع أبي العباس السبتي؛ واعتقادي أن هذا النوع من استراق السمع الذي بدا من ابن رشد دليل على تزعزع إيمانه بإطلاقية المعرفة الأرسطية، فكان يسعى إلى التأكد من وجود معرفة غير أرسطية.

● وأنتم الذين تُعلون من قيمة الاستدلال، ما موقع المعرفة الحدسية عندكم؟

ـ حق أن الكثيرين من الفلاسفة يفرِّقون بين الحدْس والاستدلال، بل يقابلون بينهما مقابلة الضد لضده، لكني أقول لكم بأن هذه المقابلة فيها كثير من التكلُّف، لأنهما معاً ـ بإقرار هؤلاء أنفسهم ـ إدراكان عقليان لا يختلفان إلا في كون الأول إدراكاً مباشراً وكون الثاني إدراكاً غير مباشر؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد جاز أن يكون الفرق بين الحدس، أو الإدراك العقلي المباشر، وبين الاستدلال، أو الإدراك العقلي غير المباشر، فرقاً نسبياً فحسب؛ والأدلة على ذلك كثيرة، يكفي أن أذكر منها أن الشيء الواحد قد يكون حدساً عند بعضهم واستدلالاً عند غيره، وأن ما يُعَدّ بديهياً أو أوّلياً، أي حدسياً، في نَسَق منطقي ما، قد يصير أمراً مُبرهَناً عليه في نَسَق غيره.

● إذن أنتم لا تتفقون مع ما يذهب إليه «برغسون» من أن هناك حدساً ميتافيزيقيا، والذي نسميه نحن في التراث الإسلامي الصوفي بالإلهام أو الإشراق؟

ـ يبدو من مفهوم قولكم أن هناك حدسين اثنين: «الحدس العقلي» الذي يمكن أن يُرَد إلى الاستدلال و«الحدس الميتافيزيقي» أو قل «الذوق» الذي لا يُرَدّ إلى الاستدلال؛ قد يجوز ذلك، لكن متى اعتبرنا أن الحدس الميتافيزيقي هو أيضاً ذو طبيعة عقلية، فلا يمتنع أن يقبل الردّ إلى فعل استدلالي من نوع خاص، أسميه بـ «الاستدلال المطوِيّ»، ذلك أن هناك استدلالات لا تُذكر فيها بعض المقدمات أو لا تُذكر كلها، تعويلاً على قدرة المتلقّي في تبيّنها من مقام الكلام، فكذلك الحدس، فهو عبارة عن استدلال طُوِيَت مقدماته، لأن الحادس يكون قد تمرّس بموضوع حدسه

على قدر كبير أو تغلغل في معرفته تغلغلاً بعيداً إلى أن صار ما يُدركه هو منه بغير واسطة، أي حدْساً، يدركه غيره بواسطة، أي استدلالاً؛ لأن الشيء يُمكن أن يحياه الإنسان بالتفاعل معه، ومن شأن هذا التفاعل أن يُحوِّل الاستدلالات بصدده حدوساً؛ ولو جاز لي تشبيه الطي الذي يحدث في الحدوس بشيء عُضْوي، لقلت بأن الحدوس تطوي الاستدلالات كما تطوي المورِّثات (أو «الجينات») حياة الإنسان؛ والمقصود من قول القائل: «الإشارة تُغني عن العبارة» لا يختلف عن هذا، ذلك أن التفاعل مع مضمون العبارة يكون قد تقوّى عند صاحبه وتمكّن من نفسه، حتى إن مجرد الإشارة إليه تكفي عنده في الدلالة على تمامه.

فعلى هذا، يكون الحدس والاستدلال عندي بمنزلة لُغَتين أو وجهين لحقيقة واحدة، وأختلفُ في هذا تماماً مع «ديكارت» و«برغسون» وغيرهما من الحدسيين؛ فلو سألني السائل: ما الحدس؟ لأجبته: «الحدس استدلال مطوي» أو سألني: ما الذوق؟ لقلت: «الذوق عقل مطوي» أو سألني، على العكس من ذلك: «ما الاستدلال؟» لأجبته: «الاستدلال حدس منشور» أو سألني: «ما العقل؟» لقلت: «العقل ذو منشور».

● انطلاقاً من تجربتكم الصوفية والفلسفية كيف تبنون موقفكم الجمالي حيال مجال الفن والإبداع وفنون القول والمسرح والموسيقى؟ هل لكم نظرية جمالية حيال هذا الموضوع؟

ـ إن الإنسان الذي لا تكون له نظرة جمالية إلى الأشياء في نفسه وفي أفقه، لا أظن أنه يكون إنساناً كاملاً، نظراً لأن الإنسان ذو بُعدين اثنين: **أحدهما**: البُعد الجلالي، وهو ما تتفتَّق عنه قريحته من الحقائق التي تمده بالقوة، علماً أو فكراً أو منطقاً أو صناعة أو ما شابه ذلك؛ **والثاني**: البُعد الجمالي،

وهو ما تتفتّق عنه موهبته من القيم التي تمدّه بالرِّقة، أدباً أو رسماً أو مسرحاً أو موسيقى أو ما شابه ذلك؛ والإنسان الكامل لا بد أن يجمع بين البُعدين في حياته الخاصة وحياته العامة، لأنه إنسان مُتوازِن مستوي، فبقدر ما يكون قوياً، يكون رقيقاً، لأن قوته من عقله ورقته من ذوقه؛ لذلك، لا بد أن تكون التربية على الجلال عند الصغار والكبار معاً مصحوبة بالتربية على الجمال، حتى يتحقق هذا التوازن والاستواء.

ولا بد لكل فيلسوف أن تكون له نظرية في الجمال كما تكون له نظرية في الجلال، وتختص نظريتي في الجمال بصفات ثلاث لا يشاركني، على ما أعلم فيها غيري من المحْدَثين:

الأولى، إن الجمال مُتعة طيبة ترفع همة الإنسان إلى مزيد الكمال، بحيث كلّما حصّلت منها نصيباً، ارتقيتَ درجة في إنسانيتك، وما أن تُدرِك هذه الدرجة، حتى تطلب متعة فوق المتعة الأولى، ترقى بها إلى درجة في إنسانيتك فوق الدرجة الأولى، وهكذا دواليك في جدلية دائمة بين الاستمتاع والاستكمال، كل متعة تنقلك إلى كمال وكل كمال ينقلك إلى متعة فوقها.

والثانية، إن القيمة الجمالية، على خلاف العقيدة السائدة بين أهل الأدب والفن، لا تعارض أبداً القيمة الأخلاقية، لأن الجمال مراتب، طرفه الأدنى الجمال الظاهر القريب، وطرفه الأعلى الجمال الباطن البعيد، وبينهما مراتب لا تُحصَى، والأخلاق كذلك مراتب، طرفها الأدنى الخُلْق الظاهر المقيِّد وطرفه الأعلى الخلق الباطن المحرِّر، وبينهما مراتب هي الأخرى لا تُحصَى؛ وكلما ارتقت رتبتك في إحدى القيمتين، ازداد قربك من القمية الأخرى، حتى إذا نزلت أعلى الرتب في

إحداهما، كنت في ذات الوقت نازلاً أعلى الرتب في الثانية، بحيث لا يفترقان إلا في الرتب الدنيا، أما في الرتب العليا، فهما مجتمعان اجتماعاً لا افتراق معه؛ فالجمالي العظيم أخلاقي عظيم، والأخلاقي العظيم جمالي عظيم.

والثالثة، إنه إذا تعذر على أمة ما الإسهام في محيطها الحضاري ببعدها الجلالي الذي هو القوة والبأس، فإنه يبقى لها دائماً متسع في أن تسهم في هذا المحيط ببعدها الجمالي الذي هو الرقة واللطف؛ من هنا أذهب إلى أنه يتعين على مفكرينا أن يفكروا ملياً في الطرق الجمالية التي ينبغي أن تُسهِم بها الأمة الإسلامية العربية في «القرن» الذي أهلّ علينا، ما دامت لا تتراءى لنا آفاق الإسهام فيه ببعدنا الجلالي، قوة وبأساً، وإني متيقن أنه لو أننا نهتدي إلى هذه الطرق، فسوف يكون لنا من العطاء الجمالي ما نجعل أهل هذا القرن يحتاجون إلينا قدر احتياجنا إلى عطائهم الجلالي.

وقبل أن تكون لي نظرية في الجماليات، فقد كانت لي فيها دراسات كما كانت لي فيها إبداعات؛ وأخبركم بشيء لا يعلمه عني، حتى أشد المتابعين لإنتاجي من الباحثين والطلاب، وهو أني تابعت في سنة ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨، وأنا طالب في الفلسفة، دروساً في الجماليات وتاريخ الفن بمعهد الفنون الجميلة بباريس، كما أني مارست الشعر في سن مبكرة، وكان شعراً جيداً بشهادة النقاد، لكني توقفت عنه بقرار اختياري مني لما وقعت حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧ بين العرب وإسرائيل، وكانت آخر قصيدة لي بعنوان: **في طريقي إلى قصيدة**، فكاد قراري أن يشبه قرار امرىء القيس عندما قال: «اليوم خمر وغداً أمر»؛ فتوقفت عن

الشعر كلياً، لا ازدراءً له ولا نفوراً منه، لكن توجّها مني إلى ممارسة أخرى هي الممارسة الفكرية كما لو أني كنت أريد أن أعلم كيف يفكر هذا العقل الذي هزم العرب، على عظمة تاريخهم وكثرة عدَدِهم؛ وقد بلغت الآن، ولله الحمد، مُرادي، وعلمت من أسرار هذا العقل ما قد لا يعلمه هو نفسه؛ وربما أعود، بعد نهاية مشروعي الفكري، إلى دنيا الشعر، متى كان شعراً يَعْرُج بالروح إلى العوالم البعيدة.

● فهل لكم أن تذكروا لنا مسوّغات هذه العودة المُحتَمَلة إلى الشعر؟

ـ من هذه المسوغات أذكر لكم ثلاثة استأثرت باهتمامي:

الأول، إن الأصل في فن الكلام ليس، كما يظن الجمهور، هو النثر، وإنما الشعر؛ فعندي أن الإنسان الأول لم يتكلّم نثراً، وإنما تكلّم شعراً؛ وتوضيح ذلك أن الكلام الأول لا يمكن أن يكون إلا كلاماً مجازياً، لا كلاماً حقيقياً، لأن الحقيقة بناء عقلي، بينما المجاز معطى فطري، والمعطى الفطري مُتقدّم على البناء العقلي، ولا يتحقّق المجاز في أكمل صوره إلا في الشعر، ولا شك أن الإنسان الأول استعمل المجاز أول ما استعمله في أبلغ أشكاله، فيكون الكلام في أصله شعراً، والنثر إنما هو الشعر وقد جَرّده العقل من نصيبٍ من مجازه الأصلي.

وأنا إن عُدتُ إلى الشعر، فإني أريد أن أعود إلى ممارسة الكلام الأول، لأنه كلام الفطرة الإنسانية في كمالها؛ فيكون القصد من عودتي إلى الشعر هو استكمال إنسانيتي، وهل يتطلّع الإنسان إلى شيء تطلعه إلى تمام إنسانيته؟

والثاني، إن لغة الوجود هي لغة شعرية، وليست لغة نثرية، ذلك أن الأحوال في داخلنا والأشياء من خارجنا ليست جامدة لا حياة فيها، ولا صامتة لا نطق معها، وإنما هي حية وناطقة، وواضح أن حياتها ونطقها لا يظهران في عبارات ملفوظة تصدر من هذه الأحوال والأشياء، فتدركها مشاعرنا؛ وحقيقة الشعر أنه كلام يتولد من الشعور بالإشارة، بحيث تكون الإشارات التي يحملها الشعر هي عين الإشارات التي تحملها الأحوال في أنفسنا والأشياء في أفقنا؛ وعلى هذا، يكون الكلام الشعري جامعاً لأطراف الوجود، أحوالاً وأشياء.

وأنا إن عدت إلى الشعر، فإني أريد أن أعود إلى هذا الاتصال بالوجود في كليته، لأن فيه كمالَ الوجود الإنساني؛ فيكون القصد من عودتي إلى الشعر هو استكمال وجودي، وهل يطمع الإنسان في شيء طمعه في تمام وجوده!

والثالث، أن الشعر هو الموصّل إلى ما وراء العقل المجرّد، وليس النثر، لأن النثر أثر من آثار العقل المجرد، والاطلاع على ما وراء حجاب العقل ينبغي أن يكون بوسيلة غير التي تكون أثراً لهذا العقل، وليست تلكم الوسيلة إلا الشعر، فالشعر هو الذي يمكّن الإنسان من اختراق السبع الطباق والنفاذ إلى العوالم الخفية والآفاق اللامتناهية.

وأنا إن عدت إلى الشعر، فإني أريد أن أعود إلى الغطس في بحار اللامتناهي، لأن في هذا الغطس بعثاً جديداً لروحانيتي، فيكون القصد من عودتي إلى الشعر أن أجدد روحي، وهل يطمح الإنسان إلى شيء طموحه إلى تجديد روحه!

الفصل الثامن

أصوليات

ألا تحتاج الحركات الأصولية إلى يقظة إسلامية ثانية؟
اليقظة الأولى كانت سياسية وجزئية
واليقظة الثانية ينبغي أن تكون أخلاقية وكلية

• **كيف يمكن أن نقدّم الإسلام اليوم؟**

ـ سؤال دقيق ومُحرِج، فليس في العصور عصر أحوج إلى تقديم الإسلام بالوجه الذي يليق به من العصر الذي نحن فيه، وذلك للاعتبارات المترابطة الآتية: التخلف الشامل والبعيد الذي دخل فيه المسلمون؛ والتطور الواسع والكبير الذي شهدته الحضارة الغربية؛ ثم تزايد الهوة بين تخلف المسلمين وتطور الغربيين عمقاً مع مرور الزمن؛ فإذن المسلم مُطَالَب في هذا العصر أكثر من أي وقت مضى أن يكون متمكِّناً من الوسائل العلمية والعملية التي بإمكانها أن تبيّن للغير حقيقة الإسلام وتُقنعَه بضرورة هذا الدين بوصفه عنصراً أساسياً في الحضارة العالمية اليوم، لأنه تاريخ وتراثُ ما يزيد عن مليار من الأفراد؛ إلا أن لي رأياً خاصاً في هذه الوسائل، فما يفعله عادة أغلب مفكرينا وحكامنا هو أنهم يحصون القيم النافعة التي بين يدي الغرب، ثم يأخذون في بيان كيف أن الإسلام يتضمن هو أيضاً هذه القيم، كما يفعلون بصدد الحريات العامة والديمقراطية والعقلانية وحقوق الإنسان وحقوق المرأة وحقوق الطفل والمجتمع المدني، وقِس على ذلك نظائره؛ فحتى لو صح أن هذه القيم موجودة في الدين الإسلامي على مقتضاها العصري، فإن ذلك لن يزيد الغرب إلا إصراراً على التمسك بقيمه واعتبار الإسلام مجرد نافِلة من النوافل، لأن حقيقة ما

يفعله حكامنا ومفكرونا ليس هو بيان احتياج الغرب إلى الإسلام، بل بيان أن هذا الدين لا يحمل من القيم أكثر مما تحمله ثقافة الغرب؛ ثم لما كان المسلمون في واقعهم يمارسون هذه القيم على وجه دون الوجه الذي يمارسها به الغرب درجات كثيرة، إنهم يُرَسِّخون لديه الاعتقاد بأنه لا منفعة من وراء هذا الدين.

وإذا كان الحكام والمفكرون قد أساءوا تقديم الإسلام من حيث إنهم يظنون أنهم يُحْسِنون هذا التقديم، حتى صار عند مخاطبهم أشبه بالنافلة التي لا تنفع منه بالفرض الذي ينفع، فإن الفئة المعارضة لهؤلاء الحكام والمفكرين ـ وهم زمرة ممن دُعوا بـ «الأصوليين» ـ قد أساءوا تقديم الإسلام من حيث يظنون أن هذه الإساءة مطلوبة، لأن المخاطَب عندهم عدو، والعدو لا هوادة معه، حتى صار الإسلام في عين هذا المخاطَب نِقمة عالمية يجب استئصالها، لا نِعمة إلهية يجب الانتفاع بها؛ وما أغنى العصر عن دين هو ـ حسب ظنهم ـ في أحسن الأحوال نافلة لا تنفع وفي أسوأ الأحوال نقمة لا تَرْحم!

هذه هي الصورة التي كوّنها المسلمون، عن حسن نية أو سوء نية، للمخاطَب عن دينهم في أواخر «القرن» الماضي، وهي التي يستعد الغرب أن يستثمرها في عهد «العولمة» بما يزيد من قوة برهانه وسلطانه.

وإذا كانت وسائل هؤلاء وأولئك لا ترقى إلى المطلوب في تقديم الإسلام، إن لم تُخِل بهذا المطلوب على أشنع وجه، فهل من وسائل تدفع عن الإسلام هذه الشُّبُهات وتنتزع اعتباره من الغرب وتفرض مكانته فيما سيؤول إليه العالَم عن قريب؟

ليس عندي من الوسائل المقرّرة ما ليس عند غيري، وإنما أريد أن أستفيد من أخطاء هاتين الفئتين ـ فئة الحكام والمفكرين وفئة الأصوليين ـ في تحديد هذه الوسائل الناجعة في تقديم الإسلام؛ فإذا كان خطأ الفئة الأولى أنها قد قدّمت للمخاطَب من الإسلام ما عند هذا المخاطَب من القِيَم، فينبغي إذن أن نُقدّم له من القيم ما ليس عنده أو ما يمكن أن لا يكون عنده، حتى يشعر بالحاجة إليه؛ وإذا كان خطأ الفئة الثانية، أنها قدّمت للمخاطَب جانب البأس من الإسلام، فينبغي إذن أن نقدّم له من وجوه الدفع بالتي هي أحسن الموجودة في الإسلام ما ليس عنده أو لا يمكن أن يكون عنده، حتى يجد الاطمئنان إليه؛ ولا سبيل إلى إشعاره بالحاجة إلى قيم الإسلام إلا متى كانت هذه القيم تُصحِّح القيم المادية التي تمسّك بها وتتعالى عليها، وليست هذه القيم إلا القيم الروحية الخالصة؛ كما أنه لا سبيل إلى جلب الاطمئنان إليه إلا متى كانت معاملتنا له تَفْضُل معاملته المنفعية لنا درجات وليست هذه المعاملة غير المنفعية إلا المعاملة الأخلاقية الخالصة؛ وبهذا يتبيّن أن وسيلتنا الناجعة في تقديم الإسلام للغير لا يمكن أن تكون إلا بيان قِيَمه الأخلاقية وقِيَمه الروحية بما يجعل هذا الغير لا يجد له نظائر تضاهيها عنده، بحيث لا يسعه في سياق طغيان ماديته إلا الأخذ بها حتى يُخفف من غُلوائها، فيصير مُحتاجاً إلى قوتنا الخلقية والروحية كما نحن محتاجون إلى قوته العلمية والمادية.

● تحدثتم عن الرغبة في تأسيس وإغناء «الاختيار الإسلامي» في كتابكم: «العمل الديني وتجديد العقل»، هل هذه دعوة مبدئية أم أطروحة وليدة الظرف الآني الشخصي والهم الحضاري؟

ـ لقد بادرت في كتاب **العمل الديني وتجديد العقل** إلى

العمل على تجنيب الاختيار الإسلامي ما صار خصومه اليوم ينسبونه إليه من تهمتَيْ «التطرف» و«التسيّس»، لأني كنت أستشعر هذا المآل المؤسف؛ إذ ركزت في هذا الكتاب على جانبين أساسيين لا تطرّف فيهما ولا تسيّس معهما مبدئياً، وهما «الجانب العقلي» و«الجانب الخُلُقي»، فاجتهدت في بيان كيف أن اليقظة الإسلامية[1] لا يمكن أن تَسْلَم وتَقْوَى ما لم يتزوّد أصحابها بنصيب من العلم يفوق ما حصّله خصومهم منه، حتى يقتدروا على مقارعة الحجة بالحجة، ويظهَروا عليهم فيما يدّعون من الأخذ بالأسباب «العقلانية» و«العلمية» و«الموضوعية»، لأن في الدعوة إلى هذه القيم خلطاً كبيراً وفساداً عظيماً يحتاج أهل الاختيار الإسلامي إلى تبيّنهما، حتى يعلموا حدود العمل بها ووجوه التجاوز فيها؛ فالعقلانية الإسلامية ليست عقلانية نظرية مجرّدة على طريقة الخصوم، وإنما هي عملية مسدّدة قد ترقى درجة، فتصير عقلانية حية مؤيّدة على طريقة المحققين من أهل الشرع، كما أني وضّحت كيف أن اليقظة الإسلامية لا يمكن أن تكتمل وتثمر ما لم يتزوّد أهلها بقسط من الخلُق يفوق ما حصّله خصومهم، حتى يكونوا دعاة إلى اختيارهم بالسلوك والعمل لا بالبيان والقول فحسب، ولا سيما أن خطاب الدعوة عموماً ـ سواء كان دعوة إلى الحق أو دعوة إلى الباطل ـ قد أصابه التكثر والتضخم،

---

(١) لقد جرت عادة الكتّاب على تسمية «حركة الانبعاث الإسلامي» التي شهدها العالم الإسلامي في ربع القرن الأخير باسم «الصحوة»؛ لكننا نُؤْثِر استعمال اسم «اليقظة» لأنه أفصح تعبير وأغنى دلالة وأوغل في تاريخ الممارسة العَقَدية، بينما الراجح في لفظ «الصحوة» أنه «تفصيح» لمدلول دارجي مصري، ولو أن الفعل: «صحا» لفظ فصيح بمعنى «أفاق من سكره» و«صفا من غيمه».

فلم تعد تُقبل عليه النفوس من ذاتها كما كانت من ذي قبل، وإنما صارت تُحمَل على قبوله بالتزويد المكثّف أو التأطير المشدّد، فيكون أهل الاختيار الإسلامي أشد حاجة من غيرهم إلى أن يكون الواحد منهم، لا قوّالاً ميّتاً، وإنما فعّالاً حيّاً، أي قدوة بحق؛ ولو أنهم عُنوا بالأخلاقيات كما عُنوا بالسياسيات، لأتوا فيها بما لم يأت به غيرهم لانبناء الدين الإسلامي في أصله وتمامه عليها، ولاندفعوا يضعون فيها الآراء والنظريات التي لا يستطيعها سواهم، والتي قد يصيرون فيها أساتذة لغيرهم، متى وضعنا في الاعتبار ما انحدر إليه العالم من التخلف الأخلاقي، وما يشعر به كبار مفكري الغرب المعاصرين من عاجل الحاجة إلى الخروج من هذا التخلف المعنوي، لكن هذا الجانب ـ واأسفاه! ـ ظل في هذه اليقظة الإسلامية مسكوتاً عنه أو منقوصاً من شأنه، وما ذاك إلا لأن الغير نقل إليهم مفهوماً للأخلاق يحصرها في أوصاف معنوية تكميلية وتَرَفِية تكاد تختص بالفرد وحده مع تخييره في فعلها وتركها، وهذا منتهى التحريف لمفهوم الأخلاق؛ والواقع أن الأخلاق هي عين الإنسانية في الإنسان، بحيث يكون قدرها فيه على قدر تخلّقه، وليس التراث الحي ولا الثقافة الصحيحة ولا الحضارة السليمة إلا جملة أخلاق، بل كل ما اتصل بالإنسان، كائناً ما كان، صار بموجب هذا الاتصال في حكم الأخلاق؛ فالعقل خُلُق ما قام على الحق، والعلم خُلُق ما طلب النفع، والعمل خُلُق ما سعى إلى الصلاح، والحياة خُلُق ما أفادت حفظ النفس؛ فإذن حقيقة الأخلاق هي أنها كيفيات وجود الإنسان بما هو إنسان، ولا يكون المسلم مسلماً حقاً حتى يكون أحرص من غيره على كمال الإنسانية فيه.

• كيف تفسرون تحامل بعض الإسلاميين في المغرب على مشروعكم الفكري في مؤلَّفكم القَيِّم: تجديد المنهج في تقويم التراث، مع أنه يؤسس أرضية جديدة ومتجدِّدة للنهوض بالفكر الإسلامي المعاصر؟

ـ لقد ذكرت أن أهم سمة يتميز بها مشروعي في هذا المؤلَّف هو الخروج عن الطريق الذي اتبعه مفكرو الغرب والعرب على السواء في تقويم التراث الإسلامي العربي، والذي ينبني على التوسل في هذا التقويم بأدوات منهجية مستَمَدَّة من خارج هذا التراث، وذلك بأن فتحت طريقاً جديداً في التقويم يستمد أدواته من داخل التراث نفسه؛ وهذا لا يعني أبداً أني أستبدل مكان الوسائل الحديثة النافعة وسائل قديمة غير نافعة كما يَتَوهّم المخالفون لي، لأني تحرّيت في وضع منهجيتي لاستخراج هذه الوسائل الحديثة النافعة وسائل قديمة غير نافعة كما يَتَوهَّم المخالفون لي، لأني تحرّيت في وضع منهجيتي لاستخراج هذه الوسائل الملازمة للتراث في أقسامه وأطواره أحدث المقتضيات المنطقية والمعرفية للمنهجية العلمية؛ ولما كانت وسائلي في تقويم التراث مُستنبَطَة من داخله بواسطة منهجية بالغة الحداثة، فإنها لا تضاهي الوسائل الحديثة المنْزَلة على التراث من خارجه في قيمتها الإجرائية فحسب، بل إنها تفوقها في هذه القيمة، ذلك أن شرط المجانسة بين الموضوع والوسيلة المطلوب في كل منهجية صحيحة يتحقق في وسائل على وجه التمام، ولا يتحقق أبداً في تلك الوسائل الخارجية المُنزلة على التراث، إذ الثابت أنها من جنس تراث غير إسلامي وغير عربي، فأُقحِمت إقحاماً في تراثنا، على تَميُّزه عنه في أوصافه وأهدافه.

أما عن تحامل بعض الإسلاميين في المغرب على هذا المشروع المجدِّد في الدرس التراثي، مع أنه يخدم الفكر الإسلامي بما لَمْ يتقدم لغيره من المشاريع المستحدَثَة، فأُرجعه إلى أسباب هي عبارة عن اختلافات ثلاثة بيني وبينهم، بغض النظر عن الأسباب النفسانية الصغيرة التي قد تحمل الفرد على طلب المخالفة أو طلب المغالبة.

أولها، الاختلاف في صلة المعرفة الإسلامية بالمنهجية المنطقية؛ فما زال من الإسلاميين المغاربة من يعمل بفتوى ابن الصلاح المتقادمة في المنطق ولو أن هذه الفتوى يكفي في القدح فيها أنها ليست مُبَرَّأة من كل غرض، إذ يُرْوَى بأن ابن الصلاح سعى إلى تعلُّم المنطق، لكن أستاذه، لما رأى قصور استعداده فيه، نصحه بأن يترك طلب هذا العلم ويتوجه إلى طلب غيره، فَلِمَ لا يجوز أن يكون قد بقي في نفسه شيء من هذا الأمر! والواقع أن الباحث الإسلامي ليس يحتاج، في سياق التيقظ الذي تشهده الساحة الإسلامية، إلى شيء قدر احتياجه إلى تحصيل أسباب المنهجية المنطقية، حتى يتسنى له امتلاك القدرة العقلية على مواجهة التحديات الفكرية الكبيرة التي تهدد مصيره؛ وليعتبر بمن سبقه من علماء المسلمين، فلم ينفعهم في إقامة المعرفة الإسلامية والرد على خصومها إلا التمكن من هذه الأسباب المنطقية، سواء باستفادة بعضها من غيرهم أو بوضع بعضها من عندهم؛ وهذا واحد من الشواهد القاطعة على صحة ما نقول، وهو: «علم أصول الفقه»، إذ موضوعه لا يزيد عن كونه المنهجية المنطقية التي يتبعها الفقهاء في استنباط أحكامهم وتقرير فتاويهم؛ وإذا كان حال الفقه ـ وهو أبلغ العلوم الشرعية ـ في التوسّل بالمنطق كذلك، فما الظن

بغيره من العلوم، شرعية كانت أم وضعية! فلا بد إذن أن تكون أشد منه حاجة إلى التزود بهذه الأداة.

وثانيها، الاختلاف في صلة الدين بالتسيُّس؛ الغالب على الإسلاميين أن يرَوْا أن التديّن والتسيّس لا يفترقان، بحجة أن الدين يشمل جميع جوانب الحياة الإنسانية، والسياسة جانب واحد منها على الأقل، فيلزم أن تندرج فيه؛ إلا أن خطأهم في نظرنا يكمن في كون وجوه تصورهم للسياسة وأساليب ممارستهم لها لا يختلفان في شيء عن تصورات وممارسات خصومهم غير الإسلاميين الذين يقولون بافتراق الدين عن السياسية؛ والحال إن السياسة التي تتصل بالدين لا يمكن أبداً أن تكون هي هذه السياسية التي تُمارَس في المجالس المعلومة والكواليس المشهودة والدهاليز المظلمة، وأهْوَن مظاهرها الحسابات والمزايدات وأسوأ هذه المظاهر المكايد والمؤامرات، فيكون خصومهم، بدعواهم إلى فصل السياسة عن الدين، أبلغ حجة منهم، إذ كلامهم يوهم بأنهم أكثر تعظيماً للحقيقة الدينية من القائلين بالوصل بينهما، كأنما يربأون بالدين أن ينحطّ إلى رتبة السياسة، إذ هو كله مكارم الأخلاق، بينما تبدو هي كما لو كانت كلها مساوىء الأخلاق؛ وعلى هذا، فواحد من أمرين: إما أن نقول بالاتصال بين الدين والسياسة، فيلزمنا إذ ذاك أن نفهم من السياسة ما نفهمه من الممارسة الأخلاقية، وإما أن نقول بالانفصال بينهما، فيجوز لنا حينئذ أن نمارس السياسة على مقتضاها غير الأخلاقي، بحيث يصبح لفظ «السياسة» دالّاً على معنيين متعارضين؛ وقد اخترت الأخذ بالأمر الأول، فيكون قولي

باتصال الدين بالسياسة هو عين قولي باتصال الدين بالأخلاق.

وثالثها، الاختلاف في صلة الدين بالتصوّف؛ لا يبغض بعض الإسلاميين شيئاً مقدار ما يبغضون التصوّف وأهله، حتى إن بعضهم لو خُيِّر بين أن يصحب صوفيّاً أو يصحب منافقاً، لاختار مصاحبة المنافق، لاعتقاده أنه أهدى من الصوفيّ سبيلاً، وفي هذا غلواء ما بعدها غلواء؛ أما أنا، فلا أرى في التدين إلا تصوّفاً، لأن التدين عندي أصلاً وأصالة عبارة عن تخلّق، والتصوّف إنما هو اسم اختصّ بالدلالة على طلب كمال التخلق؛ ومدلول «التخلّق»، كما أرى، ليس منحصراً في الإتيان بأفعال كمالية محدودة في مظاهرها وآثارها، وإنما هو شامل لكل الأفعال الإنسانية، حتى العضوية منها والمادية كالأكل والشرب والنوم، فما بالك بالأفعال المعنوية كالشعور والإدراك والمعرفة؛ ومن ثمة، بطل عندي الاعتقاد الموروث عن اليونان أن العقل هو الوصف المميِّز للإنسان، وصح القول بأن الخُلُق هو الذي يميِّز الإنسان عن غيره، وبأن الفعل العقلي إنما هو فعل خلُقي، بدليل أن هذا الفعل العقلي لا يُنسب إلى الإنسان إلا بشرط حصول استحسانه متى انتفعنا به أو حصول استقباحه متى تضررنا منه، والاستحسان والاستقباح فعلان خلُقيان؛ لذلك، ليس السؤال الفلسفي الأول، كما ظن المتقدمون هو: «ما الوجود؟» ولا، كما ظن المتأخرون، هو: «من أنا؟»، وإنما هو: «كيف أكون على خُلُق؟»، أو إن شئت قلت: «كيف أكون إنساناً؟»، فـ «الأخلاقية» و«الإنسانية» في نظري اسمان لمسمى واحد؛ أفمن يقول بأن التخلّص هو الجامع بين التديّن والتصوّف يكون قد أتى منكراً من القول!

كلا ثم كلا! أليس مطلب كل واحد منهما كمال الإنسان!

● **وما تقييمكم للحركات الأصولية؟**

ـ لا شك أن هناك يقظة عمّت البلاد الإسلامية، وقد تكلمتُ عنها في كتاب **العمل الديني وتجديد العقل** منذ عشر سنوات، وبيّنت فيه بوضوح الشروط التي ينبغي أن تستوفيها هذه اليقظة، حتى لا تنتكس بسرعة وترجع الغفلة بقوة؛ وحدّدتُ مبادىء مُعينة لهذه اليقظة لكي تكون في مستوى ما يتطلب منها هذا العصر المُتَحوِّل، وجمعت هذه المبادىء تحت دعامتين أساسيتين:

الدعامة الأولى، كمال القوة الروحية، لأن كل حركة تدّعي الاستناد إلى دين إلهي مثل الإسلام ينبغي أن تطلب هذه القوة جَهْرَة، حتى تكتسب مشروعية التميّز عن غيرها من الحركات التي لا تستند إلى الدين، وبالأوْلَى من تلك التي تخاصم الدين أو تجانبه، بل ينبغي أن تحصّل من القوة الروحية نصيباً هائلاً، حتى تتمكّن من تحقيق الهدف المنشود من وراء هذه اليقظة، ألا وهو تجديد الإنسان المسلم! وما لم تبلغ هذا التجديد الروحي، فلا فائدة منها، إذ تصير أختاً للحركة غير الدينية.

و**الدعامة الثانية**، كمال القوة العقلية، لأن كل حركة تكون مُعرَّضة أكثر من غيرها ـ بسبب انتسابها إلى مصدر غير إنساني ـ لتُهمة «اللاعقلانية»، تكون أحوج من غيرها لإثبات أنها عاقلة؛ ولا يُغنيها في ذلك أن تطلب هذه القوة الثانية جَهْرَة، بل ينبغي أن تُحصِّل منها نصيباً يفوق نصيب الحركة

التي لا تنتسب إلى مصدر إلهي، نظراً لأن عاقليتها مُعتَرَض عليها، بينما عاقلية هذه معترَف بها، فتحتاج إلى دفع الاعتراض وجلب الاعتراف معاً.

والذي حصل هو أن هذه اليقظة الإسلامية تفرّعت عنها تيارات متعددة، أهمها «الأصولية» التي هي نفسها تفرقت إلى أصوليات؛ لكن ـ واحسرتاه! ـ جُلَّ هذه الأصوليات، لم تَسْعَ قط في تحصيل هاتين الدعامتين اللتين لا يمكن أن تقوم لها قائمة بدونهما، فتركتْ طَلب كمال القوة الروحية، واتجهت إلى طلب القوة السياسية، مُستعجِلة بذلك جاه السلطة قبل الكمال الروحي؛ ولا أدل على أنها لم تُحصّل الكمال الروحي الضروري لتجديد الإنسان من كونها لم تقدر على التحرك في المجالات غير السياسية كالعلم والفكر والأخلاق والاجتماع والفلسفة والفن قَدْر تحركها على مستوى السياسة؛ والحال إن الروح متى اكتملت، صارت قادرة على أن تتحرك في كل مجال، لا في المجال السياسي وحده؛ وهذا ما أسميته في كتابي المذكور آفة التسييس، وقد أخذ الدارسون في المشرق العربي يهتمون بهذه الآفة، انطلاقاً مما جاء في هذا الكتاب.

كما تركتْ هذه الأصوليات طلب كمال القوة العقلية، واتجهت إلى تقليد أضعف الأساليب الموجودة في الممارسة العقلية والتي لم يثبت أنها مُسدَّدة بالمقاصد التي تنفع العمل الإسلامي، مستعجِلة فرض وجودها على فرض عقلها؛ ولا أدل على أنها لم تُحصّل الكمال العقلي الضروري لجلب الاعتراف لها من كونها لم تَقدِر إلى حد الآن على إبداع فكر إسلامي متميّز يضاهي قوة نظيره غير الإسلامي؛ والحال إن

العقل متى اكتمل، صار قادراً على أن يبدع؛ وهذا ما أسميته في كتابي الآنف الذكر آفة التجريد.

وجملة القول، إن الأصوليات الموجودة ظهرت بنتائج هي أقرب إلى السياسة الخالصة التي تنفع الجماعة المحدودة منها إلى العمل الإسلامي الروحي والعقلي الذي ينفع الناس جميعاً، ويكون منفتحاً على ما تتطلبه المساهمة في الحضارة الإنسانية وتقتضيه الإنتاجية في الساحة العلمية؛ واعتقادي أن هذا التوجه التسييسي لن يُمكِّنها من الاستمرار في ادّعاء استقلالها، بل سوف تصير إلى الاندماج في غيرها من الحركات التي لا تدّعي الاستناد إلى الدين، ولا يمكن لها أن تدفع عن نفسها هذا الاضمحلال إلا إذا دخلت في يقظة ثانية تنتزعها من العمل السياسي الفرعي، وتَرُدُّها إلى العمل الروحي والعمل العقلي الأصليين.

الفصل التاسع

عَوْلَميات

لا خوف علينا، ولا نحن نحزن،
لأن العولمة تفنى والإنسان يبقى

● ندخل عصر العولمة، هل يمكن تداول الفكر فيه بحرية؟

ـ لئن كانت عادتي النفور الشديد من أن أتكلم في ما كثر فيه الكلام بين الناس، فذلك لأني أشعر وكأن وراء ذلك أوامر يُصدرها أصحابها لقنوات إعلامية مُعَيَّنَة، حتى تجُرَّ العالَم إلى الخوض فيه، لأغراض غير بريئة، فضلاً عن أنه لا شيء أبغض للفيلسوف من أن يكون تابِعاً لا مَتبوعاً؛ لذلك، سأقول كلمتي في «العولمة» على مضض؛ ليست العولمة، على ما يبدو لي، ظاهرة حضارية جديدة وخاصية أفرزتها مُقتَضَيات الحداثة الغربية، بل هي ظاهرة حضارية ملازمة للتاريخ الإنساني في كليته تتداولها الأمم التي وجّهت هذا التاريخ، زيادة أو نقصاناً؛ ففي كل عصر امتد فيه السلطان الحضاري لأمة من الأمم العظيمة، فثمة نوع من «العولمة»، ابتداء من أولى الحضارات الشرقية وانتهاء بالحضارة الغربية؛ لهذا، يظهر لي أن العولمة ليست نتيجة من نتائج تطور التاريخ الإنساني، أي أثراً من فعل التاريخ، وإنما هي، على العكس من ذلك، فعل يحرك التاريخ ويصنعه صنعاً، بحيث يصح عندي أن نقول: «إن ذلك، فعل يحرك التاريخ ويصنعه صنعاً، بحيث يصح عندي أن نقول: «إن التاريخ يتَعَوْلمْ» فالتَّعَوْلُم هو الفعل الذي يوجَد به التاريخ الحضاري، وليس كما يُظن، أن التاريخ الحضاري هو الفعل الذي توجَد به العولمة؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد بان أن

التَّعَوْلُم إنما هو ظاهرة طبيعية قديمة قدم التاريخ الحضاري، إلا أن ذلك لا يعني أنها شكل واحد في كل زمان، بل إنها اتخذت عبر التاريخ الإنساني الطويل أشكالاً مُتَعدِّدة: فقد يطغى فيها العامل العقدي أو العامل الثقافي أو العامل التجاري أو العامل السياسي أو العامل الاقتصادي أو العامل الإعلامي، فيستتبع العوامل الباقية أو تزدوج فيها هذه العوامل بعضها ببعض.

تترتب على ذلك نتيجتان أساسيتان:

إحداهما، إن العولمة المعاصرة ينبغي أن لا تُخيفنا أو تُرعبنا أكثر مما أخافت أو أرعبت العولمات السابقة مَن عاصروها من الأقوام البائدة.

و**الثانية** إن العولمات ذهبت أسبابها، فذهبت، لكن بقي الإنسان وبقيت معه أسبابه؛ وهذا يعني أنه لا تَعَوْلُم استطاع في الماضي أن يمحوَ الإنسان، فكذلك التعولم المعاصر لن يستطيع أبداً أن يمحو الإنسان، لأن التعَوْلم في كل زمان يجد الإنسان الذي يناسبه، جلباً لفوائده ودفعاً لمساوئه.

يبدو أن ما يميّز التَّعَوْلم التاريخي الذي نعاصره هو ازدواج العامل الاقتصادي فيه بالعامل الإعلامي، مستتبِعاً العامِليْن: السياسي والثقافي؛ وبناءً على النتيجتين السابقتين، ينبغي أن ننظر إلى هذا التعولم كغيره من التعولمات السابقة، فلا نُهوِّله بالقدر الذي يجعلنا نتخيل أن فيه نهاية للإنسان، بل نهاية للتاريخ؛ وإذا كان بعضهم يتخيل ذلك حتى الهوس به، فلأنه وجد من الفلاسفة من غرز في ذهنه هذه المفاهيم ذات الأصل المسيحي، ابتداءً من «هيغل»، بل إن هذا التعولم المهوِّل

سيذهب كما ذهب سابقوه، ويبقى الإنسان بقاءه السابق؛ وذلك لسببين رئيسين:

السبب الأول، إن حقيقة الإنسان ليست هي كما يريدها التَّعَوْلُم المعاصر أن تكون، إذ يريد أن يكون الإنسان عبارة عن «منظومة من الوقائع والوسائل»، ومعلوم أن كل منظومة من هذا النوع تكون مردودة إلى جملة من الحركات الطبيعية المحكومة في كليتها بنسق من القوانين الثابتة، أي تكون منظومة آلية؛ فإذن يكون الإنسان في نهاية المطاف عبارة عن آلة وكفى؛ وليس الأمر كذلك، بل إن الإنسان كان وما زال «مجموعة من القيم والمقاصد»، وكل مجموعة من هذا النوع لا تكون حركات طبيعية، ولا محكومة في كليتها بنسق من القوانين، أي تكون مجموعة معنوية؛ فإذن يكون الإنسان، في الحقيقة، عبارة عن آية، أو إن شئتَ قلتَ: الإنسان آية قبل أن يكون آلة.

والسبب الثاني، إن التَّعَوْلم المعاصر الذي يحصُل للتاريخ الإنساني ليس هو كما يريد لنفسه أن يكون، أي يريد أن يكون مساراً للأحداث يقبل أن يصير موضع توجيه مضبوط ومراقبة تامة، بمعنى آخر، أن التاريخ مصنوع مأمون؛ وليس الأمر كذلك، بل إن التاريخ يدخله الاستدراج، وهو أن تسير الأحداث وفق توجيه غير التوجيه الذي رُسِم لها من حيث يُظَن أنها تسير وفق التوجيه المرسوم لها، كما يدخله المكر، وهو أن تُفضي مراقبة الأحداث إلى نقيض المقصود من حيث يُظَن أنها تُفضي إلى المقصود، أي أن التاريخ مصنوع غير مأمون.

ومن هنا، يظهر أنه لا خوف من الاندماج في التَّعَوْلم

المعاصر ـ بل نحن مندمجون فيه شئنا أم أبَيْنا، أو، على الأقل، أخذنا في الاندماج فيه من حيث ندري أو لا ندري ـ لأن الإنسان يبقى له سلطان ظاهر على هذا التعولم من جهتين: **إحداهما**، أنه يقدر على أن يأتي بقيَم نافعة تواجه القيَم الضارة التي قد يُفرزها هذا التعولم، لأن الأصل في الإنسان أنه آية، ولا يكون آلة في فعل من أفعاله إلا بدليل؛ **والثانية**، أن التعولم قد يتعثّر في الإمساك بزمام أمره، فتنقلب عليه خططه ومقاصده، لأن الأصل في التعولم فقْدُ الأمن في صنعه، ولا يكون صنعه مأموناً إلا بدليل؛ فإذن الإنسان المعاصر أقوى من العولمة الجديدة، إذ يستطيع أن يدفع عنه ضررها أو أن يرفعها من عثراتها.

لذا، تراني أُسلِّم من غير تردد أن الفكر سيكون له شأن لا يقل عن شأن الاقتصاد في التعولم الجديد، لا لأن هذه العولمة ستجعل له مكانة عملاقة كما تجعلها للاقتصاد، وإنما لأن الإنسان قادر على أن ينتزع هذه المكانة منها بفضل قدرته على أن يُبدع قيماً أقوى من القيم التي تُفرزها، وأنه لا يَضعُف حيث تضعف، إذ قد تتعثر حيث لا يتعثر.

وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يعلم المفكرون العرب أنه لا حَقَّ لهم في التشاؤم والاستسلام، بحجة أن العملاق الاقتصادي الإعلامي الذي يسكن التعولم الجديد هو السيد المطلق، وأن القزم الاقتصادي الإعلامي الذي يمثِّله العرب لا يمكن أن يكون إلا عبداً مطلقاً، بل إن عليهم أن يَعُوا حقيقة واجباتهم المستجدّة في سياق هذا التعولم الجديد من حيث إن في كل واحد منهم الإنسان، فيجوز إذن أن يأتَوا بقِيَم أعلى

من قيم العملاق، كما يجوز أن يقع هذا العملاق في عثرات، فيرجع لهم الفضل من إقامته منها.

وأول هذه الواجبات: إن للمفكّر على المفكِّر حقوقاً، فلا يقطع صلاته به انغلاقاً، ولا يتآمر عليه حقداً، ولا يزاحمه فيما هو أحق به منه حسداً، ولا يأخذ مكانه في الريادة اغتصاباً، ولا يتخلى عنه في المُلِمَّات ضعفاً، بل عليه أن يقوِّي الصلات به، وأن يبادر إلى إعطائه ما هو له وإلى مساندته فيما يُكرَه عليه، وأن يتعاون معه لتحديد مسارهما الفكري بدقة وتوجيهه بما يحفظ مكانة الأمة ويضمن انخراطها العقلاني في العالم الجديد؛ كل ذلك يدل على وجوب إنشاء مختلف أشكال التجمعات أو الاتحادات التي ينضوي تحتها المفكرون العرب، وكذا وضع أمانات وإدارات وهيئات ودواليب فعّالة لتحريك مختلف النشاطات التي تدأب على الجمع بينهم على اختلاف اختياراتهم واتجاهاتهم، حتى تتقادح عقولهم وتتلاقح أفكارهم من أجل خلق الإنسان العربي الجديد المؤهَّل للتعولم الجديد، إن توجيهاً لمساره أو تقويماً لاعوجاجه.

وتقديري لا يقف عند هذا الحد، بل يُجاوزه إلى تقدير أن دور المفكر العربي في قيادة الأمة في هذا الوضع العالمي المستجَد سيكون أهم بكثير وأقوى درجات من دور الممارس السياسي، لأن العمل السياسي سيكون محكوماً بمقررات العملاق الاقتصادي، حتى إن الحكام العرب لن يبقى لهم إلا تنفيذ التعليمات والأوامر التي تُفرض عليهم فرضاً، فيكون المُنقِذ من هذه التبعية القاصمة أو على الأقل المشوِّش عليها هو المُفَكِّر وحده.

فحينئذٍ، لا نعجب أن يدَّعي بعضهم أن الصراع الإنساني المقبل هو صراع ثقافي، لأن الاقتصاد العالمي متى صار معلّقاً بعضه ببعض، حتى كاد أن يكون واحداً صَمَداً، فلا يبقى إلا الفكر الذي يمكن أن يكون مجالاً لممارسة الحرية والاختلاف والمنازعة؛ ومن ثَمَّ، يكون واجب المفكر العربي أن يُهيِّىء من الآن اختلافه الفكري ويضع أصوله ويبني مناهجه بما يجعل للأمة إسهاماً مُتميِّزاً في هذا المعترك الفكري المقبل.

● تتعالى في الأوساط الثقافية الفكرية الغربية أصوات معلنة نهاية عصر الفلسفة (مع نهاية «الأيديولوجيا»)، بل ونهاية التاريخ، وهو إعلان يرافق مدّ العولمة الكاسح، فهل ترون أن للفلسفة في أوساطنا الثقافية والفكرية العربية المعاصرة شأناً آخر غير الذي هي عليه في الغرب المعاصر؟

ـ هناك حقيقة مؤسفة تكاد تَصْدُق على كافة مفكرينا «التقدميين» و«الحداثيين»، وهي أنهم لا يحاسبون أنفسهم عما تركوه بعد أن أخذوا به وحملوا بني قومهم على الأخذ به، ولا عمّا أخذوا به بعد أن تركوه وحملوا بني قومهم على تركه؛ فعلى سبيل المثال كم من «مُتَفلسِف» في وطننا العربي بنى صرح فكره أول ما بناه على مبادىء «الماركسية»، وهو لا يتصور إطلاقاً إمكان صواب سواها، فلما انهار جدار «بِرلين» بموجب منطق تاريخي داخلي أو بموجب مؤامرة سياسية خارجية، تحول هذا المتفلسِف إلى الاستمداد من مبادىء «الليبرالية»، وأخيراً إلى المناداة بمبادىء «العولمة» من غير أن يجد حاجة إلى محاسبة نفسه على هذا التقلُّب في فكره، ولا أن يتصور إمكان محاسبة أحد له من بني قومه، وهو عندما

كان يكتب في ماضيه ما كتب، كان يدعو إليه ويحمِل مخاطَبه عليه كما لو أنه الحقّ الذي لا يُعلَى عليه، والويل لمن يعترض عليه أو يخالفه فيه، ولا سيما إذا كان من وراء هذا الكاتب منبر إعلامي أو منابر تُرَوِّج لأفكاره وأوهامه أو كان مُنضوياً إلى عُصْبة يسوسها فكرياً أو تذود عنه تزمتاً؛ وحاله الآن مع مبادىء «الليبرالية» و«العولمة» هو عين حاله السابق مع مبادىء «الماركسية» و«الشيوعية»، أي حال التقليد الذي لا حساب معه؛ وكل أمة لا يُحاسَب فيها المفكر على ما قال متى ثبت ضررُ قولِه، أمة تصير إلى حتفها، إن عاجلاً أو آجلاً؛ فـ«حرية القول» ينبغي أن يشملها ما يشمل «حرية الفعل» من ضوابط محكمة تُوجِّهها ونتائج نافعة تتوِّجها، وإلا فهي وَبالٌ على الأمة، ولا سيما إذا كانت تتطلع إلى النهوض من كبوتها كما هي الأمة العربية، إذ لا يُسْمح لها بمزيد التعثُّر والتخبُّط.

ولو أننا دخلنا في نقد أنفسنا عما أخطأنا فيه حيث كنا نظن أننا أصبنا فيه عين الصواب بسبب اندفاعنا في تقليد فلاسفة الغرْب الذين يَصْدُرون في إنشاء أفكارهم عن أسباب لا وجود لها عندنا، وربما لا علم لنا بها، لأثمر هذا النقد، متى كان شاملاً وعميقاً، طريقاً في التَفَلسُف، لا نجد له نظيراً عند هؤلاء الفلاسفة، لأنه يكون ثمرة التأمل في أخطائنا الناتجة عن تقليدهم بغير بصيرة، بينما هم لم يقلّدوا غيرهم، ولا بالأَوْلى أخطأوا في تقلُّبهم في أطوارهم، فلا يُمكن أن يوجد عندهم مثل هذا التأمل؛ ولكن، ويا للأسف! حتى هذا النقد لمساوىء التقليد لم يقم به مفكرونا، لقصور وسائلهم عن الإحاطة بدقائق وسائل من يقلدون، بل الذي اشتغلوا به هو بالذات

النقد المعاكس، أي نقد عدم التقليد للغرب، مما يدل على أن تيه المتفلسف العربي أبعد من أن نتصور حده.

• إذا كان واقع الجهد الفلسفي العربي المعاصر تقليداً وتبعيّة للفكر الفلسفي الغربي، فما هي في تقديركم شروط التخلُّص من هذا التقليد وابتداء مرحلة التجديد على صعيد أوضاعنا العربية والإسلامية التي تتسم هي أيضاً، ومنذ زمن بعيد، بالتبعية والخضوع لضغوطات القوى الغربية المُسَيطِرة؟

ـ إن ما فعله أغلب كُتابنا إلى حد الآن هو نقد تراثنا الفكري القديم، مقطِّعين لأوصاله، مُخطِّئين لأصحابه، مُجتَزِئين القليل من أقسامه، وليس هو نقد طرائقهم المبعثرة والمُعوَجّة التي يستعملونها في هذا النقد والتي هي مُستَفَادة من غيرهم، لا عن طريق الاستنباط والاجتهاد، وإنما عن طريق الاستنساخ والإسقاط، والدعوة إلى التجديد التي يقومون بها إنما هي دعوة إلى تقليد الفكر الغربي وتقليد أهله، ومثل هذه الدعوة لا يمكن إلا أن تنال رضى القوى المهيمنة، بل تأييدها وتدعيمها، ولا سيما أن هذه القوى قررت أن لا يكون هناك إلا عالَم واحد، وأن لا يقوم به إلا نظام واحد، كأنما هو بيت واحد لمالك واحد؛ ولا يخفى عليكم أنه ليس في التقريرات الظالمة التي اتخذتها كل القوى المسيطرة عبر التاريخ الطويل للوجود الإنساني، أجهل ولا أسوأ من هذا التقرير الذي بلغ الغاية في الشذوذ؛ أما مظهر الجهل فيه، فلأن أصحاب هذا التقرير الظالم يتصورون الإنسان مجرد آلة مُسَخَّرَة لا روح فيها، ويتصورون التاريخ مجرد حركة مراقبة لا استدراج معها ولا مكر فيها؛ وأما مظهر السوء فيه، فلأنهم يمهِّدون لإفقار

الإنسان بوجه لم يتقدم له نظير في التاريخ، حتى كأن البشر صور مستنسَخة لمثال واحد؛ وقد يسمون هذا التقرير الشاذ في تاريخ الإنسانية باسم الـ«عولمة»، حتى يستميلوا القلوب إليه، ولكن حقيقته أنه ـ إن جاز لنا هذا التعبير ـ «عَوْلَبة» ليس إلا، أما ترى أن الإنسان يصبح به عبارة عن بضاعة مصوغة في قالب واحد! وعلى هذا، فإن أصحاب دعوى التقليد من مفكرينا يساهمون، من حيث يشعرون أو لا يشعرون، في خلق هذا الإنسان الفقير، بل الأفقر.

فإذن الواجب في دعوة التجديد الصحيحة هو أن تُغني العربي أو المسلم، لا أن تُفقِرهما؛ ولا سبيل إلى تحقيق هذا الغنى لهما إلا بأن نترك محاكاة أصحاب هذا التقرير فيما يعتقدون ويفكرون ويقولون، حتى يثبت لدينا بأدلة من عندنا صحة ما يعتقدون أو يفكرون أو يقولون؛ ولا يتأتى لنا ترك هذه المحاكاة إلا إذا ميزنا في تعاملنا مع أنفسنا ومع غيرنا بين جانبين: جانب الوسائل والوقائع من جهة وجانب المقاصد والقيم من جهة ثانية؛ والأصل في الوسائل والوقائع أن تكون موضوعية وخارجية، حتى تَدُلَّ القرائن على خلاف ذلك، والأصل في المقاصد والقيَم أن تكون ذاتية وداخلية، حتى تَدُلَّ القرائن على خلاف ذلك؛ والحال إن الجانب الذي تتحدد به خصوصيات الأمم هو بالذات مقاصدها وقيَمها، أما الوسائل والوقائع، فقد تشترك فيها هذه الأمم جميعاً، زيادة أو نقصاناً أو يقتبسها بعضها من بعض، أو يمد بها بعضها بعضاً، حتى إن وجود هذه الوسائل في يد إحداها لا يدل بتاتاً على اختصاصها بها، وإنما على انشغالها بها إلى حين أن ينشغل بها غيرها، فتنتقل إليه، طبقاً لقانون التداول بين الأمم.

وإذا كان الأمر كذلك، لزِم أن نُعيِّن من جهتنا جملة المقاصد والقيم التي تكون عنواناً على خصوصيتنا، إذ تكون هي التي وجَّهَت تاريخنا وأقامَتْ تداولنا، حتى إذا تَمَّ لنا هذا التعيين، أمكننا إذ ذاك الاحتكام إليها في استخدامنا للوسائل أو مكابدتنا للوقائع، سواء كانت هذه الوسائل من صنعنا أم من صنع غيرنا، وسواء كانت هذه الوقائع من فعلنا أم من فعل غيرنا، لأننا نكون قد وجّهناها بمقاصدنا وألبسناها قِيَمنا، بحيث إنها، إذا لم تزد في تحررنا وغنانا، لن تضر أبداً بخصوصيتنا التاريخية والتداولية.

فيتبيّن أن الدعوة السليمة إلى التجديد هي تلك التي تجعل من الإنسان العربي أو الإنسان المسلم، لا آلة ـ أي منظومة ميِّتة من الوسائل والوقائع ـ وإنما تجعل منه آية ـ أي مجموعة حية من المقاصد والقِيَم؛ ولا يمكن لمثل هذه الدعوة إلا أن تصادم أشد ما تكون المصادمة برنامج «العولبة» المرسوم لشعوب العالم؛ ولا أشك في أن المفكرين الأحياء ـ أي الأحياء في قلوبهم ـ من أبناء هذه الأمة ولو أنهم قلة قليلة فيهم واعون لمسؤولياتهم الفكرية في وضع أصول الإبداع المعرفي العربي الإسلامي قائمون بواجباتهم النضالية في مواجهة تحديات السحق أو المحو الذي تتعرض لها أمتهم على يد أعدائها الظالمين، وحتى على يد بعض أبنائها الغافلين، لا ينال من إرادتهم هوْل الضغوط ولا تلفيق التُّهم ولا إغراء الأطماع.

طه عبد الرحمن

- تلقّى دراسته الجامعية بالمغرب وفرنسا.

- حصل على دكتوراه السلك الثالث من جامعة السوربون سنة ١٩٧٢ ببحث عنوانه: *«Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie»* (رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود)، ثم على دكتوراه الدولة من جامعة السوربون سنة ١٩٨٥ بأطروحة عنوانها: *«Essai sur les logiques des raisonnements argumentatifs et naturels»* (رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه).

- أستاذ المنطق وفلسفة اللغة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس بالرباط، منذ سنة ١٩٧٠.

- أستاذ زائر في جامعة آل البيت بعمان (الأردن).

- أستاذ زائر في جامعة صفاقس بتونس.

- أحد مؤسّسي اتحاد كتاب المغرب.

- ممثل الجمعية العالمية للدراسات الحجاجية «International Society For the Study of Argumentation» بالمغرب التي تتخذ أمستردام بهولندا مقراً لها.

- ممثل جمعية «الفلسفة وتواصل الثقافات» «Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie e.V» التي تتخذ كولونيا بألمانيا مقراً لها.

- عضو المجلس الأعلى لجمعية الدعوة الإسلامية العالمية (ليبيا).

- نائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية التي تتخذ عمّان بالأردن مقراً لها.

- رئيس تحرير مجلة **المناظرة** المختصة في تحليل المفاهيم والمناهج.

- أستاذ محكّم ومستشار في عدة مجلات: **الجامعة الإسلامية** (لندن)، و**النبراس العربي** (الأردن) و**التجديد** (ماليزيا)، و**دراسات فلسفية** (العراق) و**المجلة العربية للعلوم الإنسانية** (الكويت).

- خبير أكاديمية المملكة المغربية.

- حاصل على جائزة المغرب الكبرى في العلوم الإنسانية لسنة ١٩٨٨ على كتابه: **أصول الحوار وتجديد علم الكلام**.

- حاصل على جائزة المغرب الكبرى في العلوم الإنسانية لسنة ١٩٩٥ على كتابه: **تجديد المنهج في تقويم التراث**.

● شارك في عدة مؤتمرات علمية: وطنية وعربية وعالمية.

● له عدة مؤلَّفات ودراسات في المنطقيات والفلسفيات واللسانيات والإسلاميات باللغات الثلاث: العربية والفرنسية والإنكليزية.

من كتبه في مناهج المنطق:

١ ـ **المنطق والنحو الصوري**، ١٩٨٣.

٢ ـ **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ١٩٨٧.

٣ ـ **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ١٩٩٤.

٤ ـ **اللسان والميزان**، ١٩٩٨.

٥ ـ **حوارات من أجل المستقبل**، (هذا الكتاب).

من كتبه في فلسفة اللغة:

٦ ـ **اللغة والفلسفة** (بالفرنسية) (١٩٧٧) *Langage et Philosophie*.

٧ ـ **فقه الفلسفة، الجزء الأول: الفلسفة والترجمة**، ١٩٩٥.

٨ ـ **فقه الفلسفة، الجزء الثاني: القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، ١٩٩٩.

من كتبه في فلسفة الأخلاق:

٩ ـ **العمل الديني وتجديد العقل**، ١٩٨٩.

١٠ ـ **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ٢٠٠٠.